当代激进思想家译丛

● 丛书主编 张一兵

Le Philosophe et ses pauvres

哲学家和他的穷人们

Jacques Rancière

[法] 雅克·朗西埃 著　蒋海燕 译

南京大学出版社

当代激进思想家译丛

● 丛书主编 张一兵

哲学家和他的穷人们

[法] 雅克·朗西埃 著　蒋海燕 译

南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据
哲学家和他的穷人们 / (法)朗西埃著；蒋海燕译.
—南京：南京大学出版社，2014.9
(当代激进思想家译丛 / 张一兵主编)
ISBN 978-7-305-13828-7

Ⅰ.①哲… Ⅱ.①朗… ②蒋… Ⅲ.①现代哲学—法国 Ⅳ.①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 188942 号

出版发行 南京大学出版社
社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093
出 版 人 金鑫荣

丛 书 名 当代激进思想家译丛/张一兵主编
书 名 哲学家和他的穷人们
著 者 [法]雅克·朗西埃
译 者 蒋海燕
责任编辑 芮逸敏
照 排 南京紫藤制版印务中心
印 刷 南京爱德印刷有限公司
开 本 635×965 1/16 印张 22 字数 203 千
版 次 2014 年 9 月第 1 版 2014 年 9 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-305-13828-7
定 价 55.00 元

网址：http://www.njupco.com
官方微博：http://weibo.com/njupco
官方微信号：njupress
销售咨询热线：(025)83594756

德克·郎布琅兹（Dirk Rembrantsz）是一个荷兰农民，出生在涅罗普小村庄，这个村庄地处荷兰北部边陲，面向弗里西亚群岛。他在家乡是鞋匠，这个活计仅仅给他的生存提供了最基本的保障。但是，尽管有损于他的手工活，他也禁不住经常完善自己的数学知识，通过精妙的数学知识，他找到了控制财富的办法。由于用普通语言写出的数学书籍让他获得的满足感很少，促使他萌生离开自己的村庄去向名声显赫的笛卡尔先生求教的念头。传闻中的笛卡尔先生是世界上最容易接触的人，但是一位隐居的哲学家认为他与笛卡尔先生建立私人会晤会被一群瑞士人挡驾，他并没有被这一说法说服。但是，笛卡尔先生的随从们把他当作一个冒失的农民，严词拒绝了他的求见，并且仅在把他打发走之后才向主人回报此事。隔了两三个月后，郎布琅兹又像第一次一样坐着豪华的马车回来了。他把自己扮成要和笛卡尔先生商谈重要事务的样子。但是，他的外

表并没有使他得到比前一次更好一些的接待。当他让人向笛卡尔先生传话时，他被人描绘成一个入侵的乞丐，想以和大师谈哲学和星相学为借口获得点施舍。笛卡尔先生按照他的随从的说法做出了判断，让他们转告他不必谈话。没有被贫穷磨灭心智的郎布琅兹拒绝了我们这位伟大的哲学家的施舍，让人回话，说他的时机还不成熟，他会在某个时候再回来的，但是他希望第三次旅行更有效一些。随从们将此话转达给了笛卡尔先生，笛卡尔先生后悔没有接见这位农民，于是下令随从要注意他是否再来。

几个月后郎布琅兹又来了。因为他两次拜见笛卡尔先生都是无果而返，这种坚韧已经让他被接受了，因为热情和坚定，他终于获得了他所寻找的那种满足。笛卡尔先生立刻看到了他娴熟的技术和优点，所以，他想对他的所有付出给予更多的回报。他不满足于告诉他各种困难，不满足于向他传授他的方法以改正他的推理。为了不让他被上流人士看扁，他在很多朋友面前接见他，并且向他保证，他的家和他的心在任何时候都是向他敞开的。

郎布琅兹住的地方离艾格蒙特只有五六古里[1]，从此，他经常拜访笛卡尔先生，并且在笛卡尔先生学派中成为那个时代最早的天文学家。

巴耶《笛卡尔的一生》

---

① Lieue，法国古里，一古里约 4 公里。——译注

下文接着要说的是：本书进行的研究，最后并没有作出结论。无论是对柏拉图学派的哲学王的研究，还是对世界的社会学构思的当前王权的研究，以及对马克思遏制了的革命思想的研究，都没有最后得出结论。我尽力做几个标记，通过提出两三个看似简单实际非常复杂的问题，勾勒出几条道路。这几个问题是：怎样考虑发生在思想界和社会界之间的融和或者分裂？个人是通过什么途径记住这样或者那样引起对国家表示满意或者愤怒的观点的？维持等级、共识或者冲突的同一或者他者的各种表现是如何形成和转变的？它们又是如何转化的？二十年来，我有机会在不同的地点和场合检验这些问题：关于《资本论》的一次研讨会，引起了一种没有预料的回响；关于费尔巴哈的一篇论文，被街上的骚乱中断了；在大学教室和一些工厂大门之间的几次穿梭；在工人档案馆的数十载研究。

道路是迂回曲折的。流言蜚语好多次向我涌来，这些流言认为，在原则上如此纯粹的意愿和在执行中如此值得赞赏的工程，无论如何都应该更快一些展示其方法的基线以及其成果的巩固领地。

应该承认，对我在上面谈到的那些问题，我很幸运地遇见了一些最著名的大师，其中有些人理所当然名副其实。但是，某种犹豫不决的特点（因为过度沉迷于细节上微不足道的不一致而一直维持着这种特点）却一直阻扰我从生活和学习提供的实例中发现最有说服力的理论的证明，那些有学识的谈话认为凡人虚拟了他们对世界的观念，而我的某种基督教式的多愁善感可能使我对前者的那种谈话方式作出简单的、相当轻视的一种判断。民族的捍卫者和国家的史官天真地赞扬思想观点的适度朴实性，我对他们的这种天真不发表任何意见。

所以，我不得不在没有任何指引的情况下——用一位艺术大师的话说，我是冒险地——进入历史学家的领地，在那里，对案例的研究在我看来可以推进我的研究工作。在19世纪30至50年代，轻盈的诗歌、战斗的檄文，还有意识形态的报刊，它们同时产生了空想社会主义的繁荣和工人表达的成长。我努力想知道这两种思想的产生有没有出现交遇，即无产阶级知识分子是否能从空想主义的繁荣中汲取什么，他们是否能够以他们自己的理论根基来与空想主义相对照，另外，所有这一切是否产生了能改变事物

秩序自身的思想影响[1]。在研究的过程中，兴趣点也发生了转移。在“实证主义”问题的背后——在演讲的既定历史时刻和既定的身份秩序中的社会身份的条件下，我们会有什么样的看法呢？——我需要承认更根本的问题：如何才能够使无关的事物构成思想主体并被思考？在这一点上，出现在我面前的这幅画面就是一个例子，文人对以思考为由而闯入他们领地的无产阶级采用拐弯抹角的方法作如此回应：高唱劳动是贫苦人的真正文化，是世界的未来，并且防范其代表出现人格的两面性。

这幅画面让我想起以前的某些阅读和最近的一些经验。近来，我没有带着特别的激情阅读了一些文本，在这些文本中，柏拉图把哲学的一些范式假借到手工业者身上，而同时又命令这些手工业者不要涉及他们本职工作以外的事情。在我出生的时代里，对劳动的崇敬、对无产阶级意识的敬意、对人民的才智的尊重将权力的形式和征服的演讲提升到一种前所未有的完美高度。当然，我生活的社会里，有的人很礼貌，有的人很谦虚。但是，我近距离触及了那些想把其意识表达给他所属的阶级或者使其文化成为人民的文化的各种意图，这些意图为的就是使矗立在现代性的主导逻辑之列的他们的大厦也能在人民中被感受到：通过表达敬重之意而达到排斥的目的（我说过，我因一些个人

① 雅克·朗西埃《无产阶级之夜》，法亚尔出版社（Fayard），1981年。（本书未注明“译注”的注释皆为原注。）

原因而对此很敏感)。至少还有一本著作《秀异》让我印象深刻，这本书里坚持反对无产阶级的“命运之爱”(amour fati)的思想和资产阶级的文化游戏，反对套在工人身上的汗衫，反对那些过于开阔的思想观念，持这些观念的一些人试图回答学者们提出的问题。另外，在我看来，这本书对社会问题的否定派哲学家的批判以及对哲学传统的排他性保持着一种奇怪的连续性。

在哲学的古老计策和反哲学的现代计谋之间，我觉得按照一条笔直的路线理解是有可能的，即从如下的逻辑出发：根据这个逻辑，柏拉图使哲学家变为纺织工人，以便更好地让鞋匠遭遇非哲学的折磨，并且最终使鞋匠尊重大众德行，揭发那些暧昧地支持学者和领导的现代讲话。从中期计划来看，我只是要指出，马克思是如何通过摧毁柏拉图的意识形态帝国、通过告诉无产阶级真理来更好地将他们排除在学者们专享的科学之外，从而做到延伸他要推翻之物。这还没有超出我的能力范围。

我忘了一点，那就是我从来不知道如何画直线，而柏拉图和马克思两人手法都很多，在这方面我是跟他们学不来的。柏拉图使我不得不指出，他所认为的手工业者的凄凉命运也是坚持追随一个在我们看来有一定重要性的问题所要付出的代价，即如何超越一切技术、一切个人及社会保护的卫生的条件而建立公正？在马克思的思想中，他认为对于那些哲学领域里过时的观点来说，颠倒的蛮横粗暴

以不断产生的分裂和诡辩为代价。我应该思考一下为什么马克思不责怪堂·吉诃德（Don Quichotte，一个爱空想的具有审判权的人）反而责怪桑丘（Sancho，一个注重现实的人），为什么他的无产阶级如此不坚定而资产阶级却能够如此快地消逝，就算他的著作因为简单的健康原因或者因为对革命的正义与社会健康之间的距离的询问而变得没有止境。

再细看一些，一开始对工人在学者讲演中的形象所作的有点冷淡的调查，最后以转向而结束，以陷入使哲学与修辞之间、公正与健康之间旧的冲突现实化而结束。当代政治盲目沉迷于张冠李戴，并且固执地想鉴别社会学的提问以及和民主的进展相关联的回答，这一点毫无疑问也促成了上面所说的那个状况。这本书的最后一部分比预期的要更激烈。说到底，我发现，如果过度尊重他人的理由，其实对他们是最严重的侮辱，这会使他们变得平庸。

阅读中产生的两种偏差源自一个相近的思想。我从来没有能够深刻地同意我在做研究时使用的黄金法则，即不对一个作者提他自己本人提出来的以外的问题。我一直怀疑这种谦虚中有某种自负的成分。根据经验，我觉得一种思想的力量在于它具有被转移的能力，就像一种音乐的力量在于它具有可以在其他乐器上被演奏的能力。警察要求每个人各司其职，坚持持相反观点是无用的。

出于类似的原因，一些作者对获得承认或者没有得到

承认的作品进行区分，将各种形势考虑进去，比如年轻人的状况和成年人的状况，我没有遵守这种规矩。作者的谨慎或者斥责可以证明他的勇气或者慎重。总之，任何有点独特的思想都是以它从本质上只表达一个事物、在各种情况的有色棱镜里每次都禁不住要拿它冒险而著称。与当事人所说的相反，只有白痴才永远不会真正地改变，因为他们在任何思想面前都是自由自在的。从我个人来说，我一直努力服从一种简单的道德原则：不要把人当白痴，无论他们是安装地板的工人还是大学教授。

目　录

柏拉图的谎言

马克思的工作

哲学家与社会学家

柏拉图的谎言

克里蒂亚斯（Critias）接着说："苏格拉底，你应该放弃的人是鞋匠、木工和铁匠。你一遍又一遍地重复，我觉得你已经将他们完全削弱了。"

苏格拉底回答："对接下来出现的事情——公正、怜悯，及其他一切同类型的主题——我也必须放弃吗?"

色诺芬《回忆苏格拉底》，Ⅰ，Ⅱ，37

城邦的秩序

起初应该只有四个人，也可能有五个。基本上和身体所需的数量一致。一名农夫，以满足食物之需；一名泥瓦匠，以满足住房之需；一名纺织工人，以满足穿衣之需；另外再添上一名鞋匠和另外一名劳动者以提供物质上的必需品。

柏拉图的理想国就这样宣告成立了。既没有通过神灵，也没有通过传说中的缔造者，而是借助这些个体、他们的需求以及满足他们需求的途径而建立。这是经济学的一本杰作：借用这四五个劳动者，柏拉图不仅建立了一个国家，而且还创造了未来的科学：社会学。我们的 19 世纪应该向他表示感谢。

而他本人的时代对他的评价是不一样的。他的弟子以及批评家亚里士多德开门见山地表示："一个国家不是简单的各种需要的聚集以及各种生产方式的分配，而是从一开始，就需要在这个国家中加入其他的要素：公正以及优秀

的人对次优秀的人的权力。在这个国家中，有的工作是高贵的，有的工作或多或少是低贱的，有的工作本质上是适合某些人的，而有的在本质上又是适合另外一些人的。需要把它们区分开来。尽管是一个只有四五人构成的国家，也应该有一个人代表国家，使其他人尊重超越了各种需要的满足而规定国家的目的的共同财产。否则，这样的公正如何能够从相互之间不可或缺的劳动者的简单集合中萌生呢?”①

可能在某个方面有点误会，或者是个诡计。因为，确切地讲，公正是柏拉图对话的主题。正是为了规定何为公正，他才将他的社会像一个放大镜那样构建。所以，在这个平等的工人集合里，公正更是应该已经存在其中，否则就永远不会突然发生。公正是需要我们去探寻的。

第五人

可能有一个基本的指数：平等的人的数量的轻微浮动。四个或者五个，我们不清楚是奇数或者偶数，但是，对痴迷于数字学问的哲学家来说，奇数或者偶数应该有某种结果。稍后我们会看到，他使士兵的组合服从于黄金数字。

① 亚里士多德《政治学》卷四，1291a。

但是，当时他看起来对统计数字的精细无动于衷。在必需之城中，他使某个额外的人的存在与否变得不固定。

这可能是初次回答了我们的问题以及回应了亚里士多德的异议。平等的人之间没有谁更优越。但是，在他们之间，可能有一个人和别人比起来不是那么不可或缺。是这位没有具体分工的第五人？还是这位鞋匠呢？如果一位工人就能满足房屋建筑各个方面的需求，难道真的需要有位专业的鞋匠吗？为雅典城邦的农民做鞋并不是他的事务。柏拉图自己也这样说：夏季的时候，这些农民“赤着脚半裸着干活”①。应该将原始工作的四分之一的力量分配给这个职务吗？又或者说，我们应该考虑到这位鞋匠在城邦中还有其他的事情要做吗？事实上，在对话的每个战略性的观点中，比如，当需要对劳动的分工进行说理的时候，当需要区分本性与禀赋的时候，当需要对公正本身下定义的时候，鞋匠总会出现对话的主题中，而且是出现在争论的前沿。就好像是这名工人在私下里做着双重工作，就好像这名不能脱离他的鞋而作评价的工人，他对柏拉图来说就是一个远远超越了他的职业所制造的产品的用处。一种边缘的，并且乍一看还是似是而非的统一性，即放任对有用

---

① 《理想国》卷二（*République II*），372a。这段以及所有我引用的文字，我采用的都是“Les Belles Lettres”出版社版本的双语文本。有时，我采用的是其翻译版。更多时候，我对其进行改写。我对这些译者所欠的债是相等的。对于希腊词的抄写，我采用的是和现代语言写法更接近的写法，而不是研究古希腊的学者所使用的写法。比如说：我采用 techné 和 scholè 而不是相应的 tekhnē 和 skholē。

的劳动者的用处的怀疑。

但是，鞋匠及其同伴告诉我们一个基本的原则：我们一次只能做一件事情。如果农夫放下田间的劳作而花四分之三的时间去修葺他的屋顶、编织衣服、剪裁他的鞋，那么这是不方便的。于是就为劳动的分工创造了条件。劳动的分工规定每个领域都有一位专门的专家，于是大家都会更好："当每个人按照自己的本性、在合适的时间并且不用操心其他事情的情况下专司一职的时候，他会做得更多、更好、更自在。"①

很多东西说得太容易了，没有讲得很完整。首先就有一个问题：我们可以做得更多更确定，但是为什么需要做这么多呢？表面上看，这些人已经生活在商业经济社会了，但是市场又是受限制的。没有必要先阅读亚当·斯密的著作以理解这样的劳动分工会很快产生无法交换出去的产品过剩。要开始谈这个问题，自然地要从鞋匠谈起，在人口和需要如此局限的情况下，劳动的分工是一件荒唐事。和鞋匠同时还要耕种一小块土地相比，这种分工并不一定使鞋匠"更方便实用"。但是可以确定的是，这种分工更加安全可靠。

亚当·斯密的经济学就是这样说理的。在这一方面，柏拉图的说法是不一样的：对社会的原始成员的需求是没

① 《理想国》卷二，370a。

有限制的。他们可以一下子是无限的。他是这样着手对我们讲的：这些人需要很多东西。后来他又对我们说：工人们需要很多工具。从一开始，就需要制造很多东西。要造很多东西，可是缺乏时间。因为，工人并不应该一直工作，但是他却应该在合适的时候有空做他的工作。这就是为什么应该只要一个职务。谢天谢地，有个意见正好和苏格拉底的精神相吻合。一个经验事实是：通过赋予不同的人不同的禀赋，自然公正地补给了这种需求。这些禀赋会适应各种职位，一切都会进展顺利。

但是还不是特别清晰。时间这个论据已经不是那么简单了。而在这个工程中又确定没有将工人计划进去。但是这个逆命题不是真的。自然可能是对农民规定了从严格意义上适合田间劳作的安排，但是它也安排了植物生长的周期，它同时还创造了四季，后者不平等地掌控各种农业规则的执行。在等待合适的时机重回田间劳作期间，农民真的需要经历整个坏的季节以及气候失常的日子？难道没有某个时候适合他去田间劳作，而也有某个合适时候他可以编织自己的和别人的衣服？这一点论证了为什么在工业革命如火如荼的时候，农民依然会坚持下去，而农业和工业都不会抱怨。抱怨的仅仅是工资，但这是另外一回事。

这位精于通过比较的方法描述各种手工业者的操作的哲学家会不会忽略他们的工作条件呢？可能性不大。如果他假装不知道自然赋予农民和泥瓦匠相当多的空暇时间，

假装不知社会为他们的同伴创造同样多的农民和泥瓦匠，那么这是因为他决心认为农民和泥瓦匠不应该拥有各种形势有时候过于慷慨地赋予他们的这个时间。社会本质的原则——使性情和职位相符——可能会为这个疏忽付出代价。在这个似是而非的经济理论的表象背后，另外一种因素也在起作用，只不过被轻微地岔开了。在四种人际关系中找到了一种协调：需求的无数，时间的缺乏，或多或少相互之间不可或缺的工人，以及这些我们不知道它们是如何相互辨认出来的禀赋。因为，我们要承认，自然对每个人都赋予不同的禀赋和品位，它让有的人的身体素质适合野外的工作，有的人的身体素质确实适合室内的工作。但是，有一天我们如何将纺织工人的本质从鞋匠的本质中识别呢？否则，因为时间的缺乏——它往往和工作的紧急性相联系，它永远不会使他们相互处于对方的角色。

虽然并不完善，推理还是在这种瑕疵中向前推进。本性的差异又有助于说明“同时履行两项职能是不可能的”观点，这个观点以前没有被很好地论证。而这种不可能性反过来又将预先构成劳动分工观点的谜一般的本性差异所提出的问题解释明白了。即使说这种分工——从经济学的角度上未必可能——能够在社会用处的自然的明显性中可以被说明，那也是因为自然的调停以及社会范畴公约在这里交换了它们的权力。而充当此交换因子的观念是如此琐碎，以至于难以引起注意，而它就是时间的观念。

时间问题

费尔巴哈认为，时间是辩证论者最偏爱的范畴，因为当空间允许存在并进行协调时时间就会不让介入并使之处于次要地位。应该说得更清楚一点，确切地说，柏拉图和我们谈到的时间不是指物理必要性意义上的时间，而是孕育、发展和死亡的时间。而正是这个具有半哲理半通俗特征的模糊实体划定了达到供求平衡任务或者最佳时机的可自由支配时间的范围。它既不是指要完成一项工作所需要的时间，指的是准许或者维护消遣——也就是说不受工作本身需要所迫；也不是指漏刻所测量的时间，指的是将一些人限制在他们的标准里，而对另一些人却不加限制的时间：闲暇或者说不在场。

排斥的要素就是时间的缺失：没有闲暇。这个概念不是柏拉图所特有的。这是论证劳动范畴和政治范畴相互关系的陈词滥调。尽管是老一套，但是方法却是不可预见的。从柏拉图到色诺芬，或者从色诺芬到亚里士多德，闲暇时间的缺乏被运用到一切论证中，哪怕这些论证是最相互矛盾的、最莫名其妙的。色诺芬认为，手工业者参加城邦的政治生活是不可能的，因为手工业者总是在阴暗的地方工作，坐在火堆旁边：居家与柔弱的生活使他们除了工作和

照顾家庭外，找不到任何眷顾其他事情的乐趣——朋友和城邦。相反，农民站在大自然中顶着太阳劳作，他们是城邦的最佳捍卫者，因为他们——奇怪的公式——虽然不是拥有最多闲暇时间的人，却不是最缺闲暇时间的人①。

在亚里士多德的思想中，同样的标准产生了同样的选择。但是，其论证却完全被颠倒了。他认为手工业者毁坏了民主，这是因为他们有太多的闲暇时间。他们总是在街上或者在城邦广场中闲逛，因此他们可以参加所有的公民大会，并且胡乱插手一切事务。相反，农民的民主应该是最好的——最不坏的。农民们被困在田地里，公民大会离得太远了。他们没有空闲去参加公民大会，并行使自己的权力。这样，事情就最好不过了，因为如果他们去参加公民大会的话，他们是作为不以“思想”为唯一的乐趣的人去参加的。他们使民主变得不是最坏的，即民主分子没有时间去行使他们的权力。但是，在一个治理良好的国家，因为同样的原因，他们也将不会有他们的位置。

因此，在这两种情况下，闲暇和缺乏时间婉转地发生作用，达到同样的结果：手工业者不可能成为好公民。但是，《理想国》的独特性在于没有提出问题。亚里士多德或者色诺芬，柏拉图本人在《法律篇》，他们婉转地提出了这个问题：可以既是公民又同时从事一项职业吗？哪些工作

① 色诺芬《经济论》卷四，2/3和卷六，9。

赋予或者剥夺参与政治生活的时间资格呢？相反，《理想国》认为公民资格既不是一种职业，也不是一种身份，而是一种事实：属于共同体。这个共同体只知道不同的工作。亚里士多德对四种手工劳动做了区分。即使苏格拉底拔高了那些有着强壮身体却思维迟钝的人也是正当的。尽管如此，我们还是应该在共同体中接纳他们：他们是干苦力的人，是没有什么资质的雇员。可以存在不同种，但是貌似不存在同种多异。劳动都是等价的，没有贵贱之分。

因此，只有一个排斥原则。《理想国》没有宣布说不能同时为鞋匠和公民，它只是指出不能同时为鞋匠和纺织工人。它不因工作的低贱而排斥任何人，它只是确立了兼任的不可能性。它只懂得一种恶，但是这种恶是绝对的，即合二为一，身兼二职，一人身兼两种身份。事实上，只有一类人面临没有工作：自身的工作就在于将两种事物合二为一的人——模仿者。

宴会的秩序

没有理由让那些模仿者破坏原始城邦的秩序。为了突破最初的那四五个创始者，城邦只需要再补充三四个种类的职业就可以了：木工和铁匠，由他们制作劳动的器具；雇员，由他们来完成大的工程；商人——内部市场的小商

人和对外贸易的商人，以满足交换的需要。由于商人需要拥有可供满足城邦之需而交换的商品，所以必须扩大生产者的数量。在这些新的人员补充完全后，我们就可以认为社会职业构成是完整的，也是完美的了。在这样的社会中，大家可以幸福和谐地生活，充满同情之心。卧在用树叶铺就的床上，戴着爱神木叶的公民兄弟般的在一起饮酒，享用放在麦秆或者干净的叶子上的小麦饼。

这不是共产主义，而只是一种平等劳动的理想国。他们是素食主义者和和平主义者，他们按需生产，根据资源调整生育。一种健康劳动的非政治化社会，其神话在无政府主义和新马尔萨斯主义时期将会复活。

健康倒是健康。但是，公正呢？解决公平与不公平的法规呢？苏格拉底及其对话者探寻这个问题，我们也猜到法规在什么地方发生作用：在精确劳动分工的社会的轻微不平等本身发生作用。比如大量的需求，数量的浮动，时间的管理（所有人都公平地缺乏对时间的管理，但是对某些人可能不一定）。

苏格拉底的对话者、柏拉图的兄弟格劳孔（Glaucon）在这一环节介入进来。他认为，由劳动者构成的理想国仅仅是一个猪的国度。他想在他的宴会中增加别的排场和新的装饰物：床和桌子，调味品和糖果，香水与高级妓女，等等。

这是在柏拉图对话录中设置的一个功能，旨在提高标

准：拒绝普通意义上的格言，拒绝谨慎的建议，拒绝苏格拉底建议的卫生的生活方式。优秀人才一般扮演的角色是“雄心勃勃的加里克勒（Calliclès）”；或者扮演的是柏拉图家人的角色：表兄弟克里蒂亚斯（Critias），暴君，以及他的两兄弟阿狄曼投斯（Adimante）和格劳孔。

为了取悦格劳孔，苏格拉底无限留念地和健康的城邦说永别。我们于是进入情绪和讲究生活艺术之城。格老孔的介入使以前隐藏的逻辑变得明晰。公正只有通过健康错乱才会存在。在各种轻率地打破了完美健康社会的平衡的剩余、不足、浮动等运转活动中，公正已经悄悄地发挥了作用。公正就是将健康和有用的劳动者安排到适合他们的位置。

新的城邦——公正和不公正在这个城邦里都是可能的，也是可以想象的——就在添加了调味品和礼仪的宴会中开始了。是否应该认为政治起源于此呢？即是否应该说政治从人种学家的餐桌礼仪和社会学家的讲究中诞生了呢？可能吧，但是宴会既是一种讲究也是一种混杂。在诗人阿伽通（Agathon）的宴会中，享乐者亚西比德（Alcibiade）的陶醉可能会与苏格拉底的热忱相遇。另一方面，言论的假象和客观的需要合谋，民主的诉求与贵族的奢华合谋，以至于演变成现代社会的政治颠覆的各种形象。

仿效者，猎人，手工业者

宴会所建立的秩序是一种混合的秩序。如果说城邦是以对有用劳动者的明确分配开始的，政治却是因混入城邦中的乌合之众而开始。这些新的“劳动大军”提供服务满足新的需求：画家和音乐家满足对教师和女佣的需求；演员和荷马史诗吟游者满足对理发师和厨师的需求；奢侈品制造者满足猪倌和屠夫的需求。在这个混杂了寄生虫的人群中，在他们接受至少从事一个职业的前提下，难道不应该像对待其他的劳动者那样也认可他们是有用的劳动者吗？尤其是当前者考虑到宴会的菜肴、同桌进餐的人、餐桌的装饰而被迫将多余之物混杂到必需品中的时候，这些多余的人也应该是有用的人了。

然而，虽然并没有强调，但是很容易对这些新来的人做一个划分。多余之物被分为可能相互掩盖却保持独立的两种类型：奢华的单纯生产和形象的生产。另外，有两种艺术——获取艺术和模仿艺术——得到柏拉图的长篇累牍的演讲。城邦中新的劳动者分成两组：负责获取任务的人，即满足多余的人的正常需求的猎人；模仿者，即将一种特别的生产——复制并伪造必需品的形象——引进到多余之物的王国中。

我们这时就能够看到不公正的产生了，但是它不是按照我们预期的方向产生的。让城邦变质的不是奢华。木匠不去雕琢工具而来为宴会的床榻装饰，或者说铁匠把自己变成雕刻家，这些都是无关紧要的事。但是，当追求的奢侈品很稀有的时候，对奢华的追求就会导致侵略和战争。而正好让怠惰就此找到其解毒剂。战争是一种职业，所以只需要训练战士，让他们做一件事情而且只做这事情：成为只对付敌人的看门狗。体操和音乐训练他们达到这个目标：对对手要恨，对城邦要温和。

但是模仿者出现了。他们通过音乐恰当地和睦相处。通过诗人的抒情，他们软化未来的战士的心灵；通过他们对暴力的、具有欺骗性的诸神的无稽之谈，他们把出格播种到未来战士的心灵。在邀请模仿不良行为的背后，存在恶之原则本身：一般邀请模仿；双重的力量，即可以代表任何事物、可以成为任何人的力量。苏格拉底装作确保承认劳动的分工的样子是徒劳的：人的本性被“变卖成如此微小的货币”，因此我们每次只能模仿一件事务。[①] 可惜剧场的新手段掩饰这种美好的乐观。在舞台上，当面对的观众不是战士而是手工艺者的时候，这些新手段所宣扬的是美好的原则及劳动分工的良好功能，它们制造了整个创作。这种过度的行为比奢华更危险：它对劳动分工添

① 《理想国》卷三，395b。

加了新的特色。但是它只是使那些有办法的人堕落了。相反，一般的模仿者会把自己推荐给社会中的每个成员，以便质疑社会成员的单一性——即各成员对自己社会功能的依附。

交互作用：只有在至上猎者与模仿者的关系中，手工业者的单一性才获得新的含义。面对模仿者，他首先被自然地给予反典型例子的正面角色。手工业者展示了从事工艺的人在他的位置上应该做什么。手工业者是那种知道制造有用物件的人，而画家会制造出和这些物件不一致的复制品。铁匠或者鞍具商制造嚼子和马笼头，为骑士服务。木匠根据对床的某种想象出来的模型造床，他没有根据对床的概念，也不是根据上帝创造的实际的床来造床。使用床的人对怎么造床并不会关心。只不过木匠在造床的时候是胸有蓝图的。

而画家是不懂这些专业技能的：他既不懂马术，也不懂鞍具和细木工。他仅仅抓住了模仿物件的外形所必须掌握的工艺。他临摹床、马鞍、嚼子，但是并不了解这些东西。凭借一种冲劲，他突破了艺术品和实物之间的差异。画家会画出马、骑士，甚至只有上帝才知道有何用处的鞋匠和木工。他也临摹上帝。他会用画笔画植物、动物、天空、大地，也画奥林匹斯山和哈迪斯(Hadès)。模仿者将戏剧舞台变成一个大杂烩：天工之物和手工业者创造之物；雷、风、冰雹；车轴、滑轮、笛子和

喇叭；狗、羊与鸟。[1]

相比于赝造者，我们无论如何都可以赋予战士手工业者的形象：为他人服务的具有专业技能的人，但同时又持有原始城邦的效能——健康。战士被教化如何远离疾病，如何避免游手好闲的毛病。在一个真正的国家体系中，每个人都有其他任何人都不可替代的专有角色。没有人在生命中会“有闲情生病或者获得照顾”。但是，在不完善的城邦中，只有手工业者提供了验证这个原则的机会。当一个木匠生病了，他会要求医生给他“服一种能让他呕吐的药水，或者让疾病通过胳膊被驱赶出来，或者通过一种灼烧术或者切割术让他摆脱疾病”。因为“他没有时间生病，如果他的思想被疾病所占据从而忽略他要做的工作，这不会给他带来任何好处”。[2] 根据必要性的功效，战士能够学会功效的必要性以及完全的时间表。

工人，他是一种不容他选择的德行的主人。教训是不该被遗弃的。如今它仍然装饰着我们教堂的正面。可是，手工业者们也具备一些限制性弱一些的可以推荐给城邦卫士的德行。因此，对这些卫士进行战斗艺术的训练时，有一种模式势在必行：在工作中学习掌控职业，掌握预期的行动以及职业纪律。陶瓷制造者的儿子就是这样学习陶瓷

---

① 《理想国》卷三，397a。前面提到的部分请参考《理想国》卷十，595c/602b。

② 《理想国》卷三，406c—d。

制造手艺的，未来的精英战士也是如此学习他们的职业的。[1] 所以，申请到政治司法机关工作的人——比如阿乐西比亚德（Alcibiade）或者卡利克勒斯（Calliclès）——也会被通知要如此在工作中践习。

职业资格：羊跖骨玩家和捉虱子的人

如果说战士应该按照手工业者的方式从事其职业，那么战士身上就没有手工业者可学习的范式。鞋匠不可能成为战士。在某种意义上说，有些东西是不需要加以论证的。如果说战争是一种特殊的职业，它只属于职业战士。鞋匠拿起武器的原因和那些让他们远离织布梭、建筑物或者犁的原因不一样，他们拿起武器的原因只是为了能够更加熟练地从事自己的职业。但是此刻时间标识了轻微的转变。消遣时间或者休闲时光不再是唯一的最佳时机了。现在正是全面进行职业培训的时候。仅仅耕了很多地是不够的，还需要干得漂亮。让手工业者不断变得完美的学习是无止境的。所以这就是为什么每个人只能从事一个职业。“为某种职业而生，并终身从事这项职业而不会兼顾其他任何职业的人，他不会错过锻造最好的作品的任何最佳时机。”[2]

---

① 《理想国》卷四，446e/447a。

② 《理想国》卷二，374c—d。

从事要求严格的修鞋行业的鞋匠怎么能够浪费时间去练剑?“而如果只花闲暇时间却不是自幼就开始练习，他又如何能够成为西洋双六棋或者掷骰子的优秀选手呢?”①

论题发生了变化。它变成“如果一个鞋匠不能成为好的战士，首先是因为他不能成为一个优秀的羊跖骨选手”。论题没有像它显现的那般被移位，因为羊跖骨选手和战士分享相同的特权，同时他也不被木工和鞋匠所接受，因为他是多余的产物。需要提醒的是，战士仅仅是因为我们对奢华和狩猎的爱好才变成必要。与此同时，发展的逻辑展示在我们面前。在城邦中，要想产生一些相比其他事物来说更重要的事物，要想使公正像职能与德行等级那样变得可能，那就必须追求多余的东西，并且违背“每个人只做自己固有的事情”这个原则。选手的过剩回应了第五人的模糊的必要性，并对鞋匠的充分就业赋予意义。现在，鞋匠首先是不能成为战士的人，羊跖骨选手的行为使牌局重新发牌。劳动的分工不可继续是效用和职业之间清晰关系的结果。各司其职这种均等的必要性悄悄地打破了只凭特性建立的等级平衡。西洋双六棋选手在此同时也在《论政治》提醒说:“禀赋的功能性分配也是一种具有不均等价值的才干的分配。”如果在大众阶层只有如此少的人能够从竞技中脱颖而出，那么他们如何有能力管理公众的事

① 《理想国》卷二，374c—d。

务呢？[1]

根据这些时间游戏和品质游戏，是该确定本性与公正之间的关系了。要研究的正是“符合本性”。我们谜一样地遇见了它：我们如何才能辨认它呢？现在应该逆向研究问题，即只有在过剩的世界里，我们才能够辨认各种本性并且对其进行等级划分。职业要求的范畴和适当的技术永远不可能通过自身创建等级。按照诡辩家普罗泰戈拉（Protagoras）的观点，民主城邦中的各项职业都是由相应的专家来承担，公共利益的德行由全体公民大会主管，他不断地清清楚楚地发表平均主义的言论：铁匠对于战士来说是不可或缺的，就如同战士对于铁匠来说不可或缺一样。况且，效用永远只适合于种种含糊的优势。将军拯救城邦，但是，是否值得拯救它，还有待考虑。胜利者一方的士兵可能与在风暴中拯救了被风浪吞噬的溺水者的熟练水手有同样的效能吧。[2] 应该规定一个被那些独一无二的哲学家所认可的士兵军衔晋升的原则。他们中最深居简出的人说：“战争含有‘某种崇高的东西’。”[3] 难道是因为纯粹的思想在铁戈与火焰的洗礼中找到更容易的形象？恰恰不是。哲学思想声称他对自身模式的社会头衔并不敏感。“在狩猎艺

① 《论政治》，292e。

② 《高尔吉亚篇》，312a/b。

③ 康德《判断力批判》，吉布兰（Gibelin）译，弗兰出版社，1951 年，第 90 页。

术中，认为战略家的技艺比捉虱子的人的技艺更卓越的观点压根不被哲学所接受，甚至，在大部分情况下，哲学在前者身上看到的只是浮夸。”① 优势不存在于战争的艺术，而是在于战士的本性。而战争的本性和疾病的本性却是同名异义：战士是性情之人，是自负之人。战士对于手工业者或者捉虱子的人的最大的优越性就是性情凌驾于健康之上。

看问题就应该从这点出发：战士是可以做其他事情的人——伤害朋友。战士是一种需要特殊教育的人：只有当行政官员训导师是哲人的时候，才能够掌握智力训练和音乐训练的合理比例。战士的优越性不在于他的职业，而是在于他所从事的职业性质——最佳哲学家把培育战士的职业性质当作他自己的任务，并将它视为杰作。战士的德行相应也是要使哲学家成为必不可少之人。

车间中的哲学家

在培育战士的哲学家和为战士提供见习模式的手工业者之间产生了一种新的交互关系，一种通过转弯抹角建立的关系。哲学家也是奢华的一个产物，受过度行为支配而

---

① 《诡辩家篇》，227a/c。

产生最迫切的需要的上端使格劳孔得以介入。为了保留扩大后的城邦的卫士，从而应该创造一个新的职能：统治者的职能，从而也产生了另外一种为了优化执行这种职能的本性，即哲学家的本性。

当然，“真正的”哲学家是指家畜饲养员而非猎杀牲畜的猎人，他们是追求真理的人而不是满足表相的手工业者。为了和他们的模仿者——夸夸其谈之人或者诡辩士、伪政客或者伪学者——区分开来，真正的哲学家也应该向真正的艺术之师学习。他们不断地参考专家的动作以及工艺实践得到的经得起检验的结果。虽然没有神圣的引路人，《论政治》的作者也尽力将和谐编织长短不一、色彩各异的线头的织布黄金法则运用到社会结构的建构上来。《理想国》第四部中的思想卫士按照染匠染织出不会褪色的布匹的方式训导人们的灵魂；诡辩派的辩证论者为了界定哲学的净化，不惜在纺织工、鞣革工或是缩绒工的操作细节上浪费时间。因为“辩证方法应用于海绵或者药水，它提供净化的效果的大小是不可能无差别的。但是辩证方法在平等对待这种技艺的前提下，尽力观察各种技艺的相似和相异之处的目的在于获得洞察力”。①

辩证论者熟悉纺织工人还有另外一个很具体的功能，那就是让辩证论者承认，在纺织工人的职业里，统治者的

① 《诡辩家篇》，227a—b。

束缚比被统治者的结构更重要。在各种基础技艺中，他并非偶然才选择了织布技艺以及其辅助行业：织布技艺组合了社会范畴中的各种关系，染织技艺让战士的灵魂有了立场。另外还有辨别艺术、分拣艺术和筛选艺术。即使哲学家让他的讲话全文都纠缠在梳棉机刷或者缩绒池上面，他的目的还是为了让思想的净化避开各种职业的分类或是脱垢。至于净化，哲学家可能对具有最漂亮外表的名字并不在意，重要的是要将灵魂的净化和灵魂以外之物的清扫区别开来，将公正与卫生区别开来。“如果我们至少理解了思想净化所做的要求，那么明确专属思想净化的特点并将之与别的事物做区别就成了哲学家的事业。”①

对具体实践操作进行比较只是为了突出各种本质的无可比拟的特点。检验真理——手工艺提供的这块试金石——首先起到这种作用。最初一看，鞋匠或者鞣革工都是哲学家从诗歌、修辞或者诡辩言论中清除各种外表时的辅助手段。只需按照修鞋业的术语来阐释他们的主张，从而打破这些言论的浮夸。卡利克勒斯声称最优秀的人、最强的人理应比其他人拥有更多。是否应该理解成鞋匠应该比他们不熟练的客户拥有更多、更大的鞋呢？这种想法的可笑之处足以显示这些使用华丽辞藻进行浮夸演说之士——“最优秀的人”、“最强的人”、“拥有最多”——只

① 《诡辩家篇》，227c。

能勉强算是思想。但是卡利克勒斯感到愤怒并且要求比较可比较之物，不要将鞋匠和哲学家混在一起并没有错。[1]因为比较会不断地预先假定它所断定之事，它抬高一切技艺的相似只是为了加强属于技艺范围之物和脱离技艺范围之物之间的区分：明智的培育。为了满足他的事业，哲学家赋予手工业者两种虚假的积极性。一方面，真理检验总是一种笑料的证明，一种卑鄙无耻的印记。告发了画家或者诡辩家后，手工业者陷入沉溺于一种捉虱子的人的“积极性”。他这样做的目的就是为了对卡利克勒斯说，他的贵族思想只是一种善于应付的理念体系，一种鞋匠的思想。另一方面，在揭露模仿者的同时，哲学家揭露的是一般意义上的技术。画家的主要错误不在于虚假地画出手工业者真实地造出的东西，而是因为他使用了一种工艺技术来模仿神圣的成果，而这成果永远是有生命的，并且是唯一的。上帝不会粗制滥造，而哲学家也一样。鞋匠式比较的笑料，哲学家披露诡辩家的言论是编造的言论，是对自己的知识言论的活生生的伪造。

揭露模仿者后，这些“好的”手工业者又回头参照其技术的真相。由于技术是独立的，且不和目的科学相脱节，因此一切技术都是简单的伪造。有用造物主和模仿者的身份都是虚假的。所有的技术都不知道它固有的目的，任何

---

① 《诡辩家篇》，490e/491b。

事物的权利、伪造、谎言。诗人的作品、画家的作品，或者浮夸的演说家的作品使这种潜在能力在毫不犹疑地制造假象的时候变得更加强硬。如果说能够拿手工业者来和他们相对比，他不是作为有用的技术人员来和他们对比，而仅仅是以单一技术人员、某一事物的生产者和某一唯一事物的生产者的身份来作比较。

手工业者的特殊性就在于：专职一事。一切技术自身拥有做其他事务的能力。技术自身所固有的这种“多工艺的”模仿应该被社会规则不断地矫正：摒弃了游戏、谎言和假象的手工业者才是手工业者制作者。画家或者诡辩士并不是假手工业者，他们是违背了规定其身份的规则的手工业者。

这里不再是缺少时间或者继续职业培训的问题。劳动的分工现在可以通过一项完全不受生产配额的影响的原则表现出来：手工业者是没有撒谎权利的技师。柏拉图引用了荷马的两句诗来说明这一点：“如果头目发现手工业者阶层里的任何一位手工业者撒谎，不管这位手工业者是医生、预言家，还是木匠，他都可以将之作为一个会颠覆或者使国家之舟灭亡的人来处罚。”①

① 《理想国》卷三，389d。

三种金属：谎言的本质

这并不是因为谎言是一种自在的恶，奢侈或者游戏也不是。而是要有克制。当城邦中开始出现剩余物时，等级制度一开始就会作为知识和模拟管理而出现。秩序的科学是谎言的科学。它假定模拟的秩序是和技术的秩序彻底分开的。应该认定手工业者是绝对单一的，认定他们绝对缺乏娱乐，认定他们不断提高职业素养以防止普罗米修斯式的威胁：并非因为这些劳动者成为或者试图成为神，而是因为他们要使既是生产劳动的又是绝对人为的城邦得以运转——一个既制造了言论又生产了工具的城邦，总而言之，民主；或者说是一种对柏拉图来说是一回事的专家政治，即专业技术人员的权利和人民的权利相当。

奢侈、战争、哲学的多余物防备这种危险。它在所说的技术单一性中遏制潜在的过度。反对有用劳动和技术谎言之间的合谋，公正假定另外一种新的联盟，它是一种结合体：绝对单一性的性质和谎言所宣称的专断之间的结合体。哲学家将是研究本质和谎言的专家，更加确切地说，哲学家是研究灵魂的工程师。

他的责任就在于解答本质之谜。随着战士的出场，本质也发生变化。超出工作任务分工的界限，战士的出现是

为了用事例说明对手工业者来说价值最小的本质的差别性。但是，这种差别性正是由看护人哲学家的筛选才建立的。换句话说，筛选决定性质。性质的差别性既不是思想所强调的非理性，也不是掩藏着社会压迫史的“意识形态”。确切地说，没有任何被掩藏的东西。柏拉图公开说：“本性应该是法令的对象，以期成为教育的对象。”为了开始着手性质成形这个工作，灵魂的选拔者—饲养者推断性质。性质就是宣称为如此的历史。作为唯独了解方法与达到预期目的之间的关系的人，灵魂的工程师是唯一能够知道撒谎的人：模仿客观实在的谎言——它是善意的谎言，或者一个能够建立一种可以防止真正谎言的对原则和目的技术忽略的谎言。

灵魂的工程师于是创设了这种必要的且充分的谎言；从某种意义上说，公认的原则是一种不能明证的公理，它和它探索的终极使命即本质具有相似之处。通过一种反其道而行的方式，他找到一种途径，使城邦相信一种关于贵族的谎言，即关于贵族阶级的谎言，一种仿效诗人的方式建立的系谱：很久以前发生在他处的“腓尼基人”的历史不需要被解释，而只需要被传诵；它不需要让人相信，而只需要被接受就可以了。在人类历史中，我们可以说服别人相信人类所接受的教育只是一个梦想而已；事实上，他们每个人都全副武装来到人世间完成属于自己的使命，即三种金属的传说或者谎言：“在城邦中，你们每个人都是兄

弟，我们会在历史中这样对他们说，但是，上帝在造出来后要承担指挥角色的人身上掺杂了金，他们也是最贵重的；在造出后成为捍卫者的人身上掺杂了银；而在造出后成为劳动者和其他手工业者的人身上掺杂了铁和铜。”①

两种铸币：共产主义掌权

我们知道，柏拉图并没有臆造三种秩序的命题及金种、银种和铜种的人种观念，我们感兴趣的是，柏拉图赋予这些命题的特殊性。

首先，空想不是反平均主义的。它不想认可一个古老的秩序。教育专家哲学家以自己的方式主张平均主义。一旦教育的机器启动，它就需要担负起对每代人进行降低等级或者重新划分等级的任务。每个阶级的居民兄弟所生的孩子在大部分时间里都是类似的。但是，战士和教育者生出的孩子也可能拥有铁质的灵魂。这些孩子将会被人毫不怜惜地抛弃到劳动者和手工业者这一阶层。相反，如果劳动者或者手工业者阶层的儿子在灵魂中彰显出金或者银的特质，那么就应该把他们提升到战士或者捍卫者的阶层。空想是教育界的传说，而不是阶级制度的空想。这么说，

① 《理想国》卷三，415a。

这是一种能者居高位的体制吗？但是，运用这种体制将有产生一些问题的风险。因为我们清楚地知道见习战士如何可能表现出鞋匠的灵魂。但是，我们不是特别清楚见习鞋匠在什么地方又是如何有空让人注意到他的战士或者捍卫者的灵魂的。好像没有预先考虑到要让劳动者的子女进入学堂学习。平均主义有只朝着降低等级这个方向发展的风险。这种思想尤其在于要阻碍铁质和铜质人员腐化城邦的精英。

与其说这是反民主的规则，还不如说它是反政治寡头的规则。它在于要将金和权利及金属交换隔开。致富的劳动者不可以将其财富转化为权利。战士和捍卫者也不可以将其职能变成钱。这种关系一如既往是交织的。捍卫者才是对话的对象。应该杜绝财富对他们的诱惑，他们的报酬应该用相当罕见的象征性的货币来支付，从而让他们远离世俗的金钱，说服他们将财产的平庸利益让给具备铁和铜品质的人。总之，空想的功能尤其是要让高级官员和战士接受不拥有财产的原则，这是唯一能够阻止国家腐败的原则，于是会对他们说“因为是由金和银构成，他们的灵魂总是具有神圣的金属气质，这种气质来自神，他们不需要普通人的东西。如果因为与占有必然会消失的黄金联系在一起而玷污了拥有的神圣金质气质，那将是大逆不道的”。[1]

① 《理想国》卷三，416e/417a。

他们甚至不应该持有黄金或者白银，不应该进入一座盛装黄金白银，或者以黄金白银饰面的房子，也不应该用金质银质酒杯喝酒。但是，应当领会到那种禁止的意思，因为这具有威胁性，虽然奢侈使人败落，但是在经济上的苦行更容易使人败落。“一旦他们拥有一块土地、房子和金钱，他们就会成为总管和农夫，而不再是捍卫者；他们将成为城邦其他居民的专制者和敌人，而不再是他们的保卫者，成为他们仇恨的对象，成为阴谋的煽动者和牺牲者……”①

金属的贵与贱、实在与象征、占有与终结之间的错综复杂的等级制度。哲学家在这里并没有说拥有工人的臂膀太低贱而不可形成居民的灵魂。他只是说占有可被利用的财物和捍卫城邦是相悖的。禁令所指的对象是政治寡头和资本主义者，并不是手工劳动者，举一个例子，铁匠在他职业之余，也会让一个小小的细木匠作坊获利。②

但是这种区分却是最为居心叵测的一个花招。他让我们觉得具有铁质气质的人的灵魂本来就只适宜考虑钱，考虑世俗的钱财，象征的荣誉是和他们绝缘的。政治寡头不是工业的骑士，“他是有积蓄的人，但也是劳动者，他只满足自己必要的需求，不会允许自己有任何消费，并徒劳地

① 《理想国》卷三，416a—b。
② 《法律篇》，846d。

抑制其他需求”。[1] 政治寡头，他是好的工人，他是模范的劳动者，现代社会为这种劳动者创建了储蓄所。因此政治寡头才是令人蔑视的，不是因为他是作为与灵魂的愉悦相对的劳动者的身体的人，而是因为他是作为物质财富、商品的人，其职能将身体和灵魂都削弱了。劳动世界只能是自私者的世界，是人人相残的战争世界。工人没有娱乐，被排除在假象之外，毫不懈怠地专注于生产商品，总之，工人被迫创造经济的可耻利益，完成财富积累。他一直有可能成为一个资本家，正是照此理由，哲学家能够痛斥他，并把象征荣誉的货币留给不为首领所控制的高贵的灵魂。

如果说工人不可以成为捍卫者或者士兵，总之那只是说他与共产主义者不相称。因为他总是拥有资产，所以他不够资格。工作本身就是一种所有权，职业又互相矛盾。我们 19 世纪的共产主义工人——为了实现劳动者平等的社会——对此做了一个试验，视情况而看，这个经验或多或少是天真的或者说是背道而驰的：共产主义是一个仅仅为城邦中的捍卫者精英而设想的一种体制。劳动和共同体是相对抗的。共产主义不是那种没有阶级的社会友爱，而是一种关于完美地摆脱了劳动和所有权之间逻辑的阶级统治的学科。哲学上难以解决的难题从根本上说是很容易勾画的：为了完美地管理城邦，就需要而且只需要统治者对被

---

① 《理想国》卷八，554a。

统治者的权力，即共产主义者对资本主义者的统治权。这是公正社会的哥伦布鸡蛋：共产主义的工人、士兵和哲学家还没有从中摆脱。

其他的盛宴，其他的谎言

我们不要对这些被强制劳动却没有娱乐的工人过多抱怨。相对他们无与伦比的捍卫者来说，他们本可以获取偷懒的权利这个优势。因为现在是该接受一个事实了：比较而言，有的职能更加不可或缺，有的称号更加严肃。捍卫者自己为其上升担负责任。诚然，他们在生活条件上是贫瘠的，但是他们不比那些只沉溺于个人幸福的人更贫瘠，这种个人幸福不是幸福城邦的目的。“我们也完全可以让劳动者身披及地长袍，在其身上镶嵌黄金，并允许他们只为开心而劳作；也可以让我们的陶器工人睡在床上，让他们轮流喝酒，在篝火前大摆宴席，弃其车轮于一边，高兴干活的时候就干活［……］但是，你要防治我们介入进去，因为如果我们倾听他们的话，劳动者将不再是劳动者，陶器工也不再是陶器工。当任何人都不再停留在自己的位置上，那么国家就不存在了。”①

① 《理想国》卷四，420e/421a。

危险被很好地控制住了。隐瞒的危险胜于懒惰的危险。国家不需要这么多的陶器。它只需要知道承认这些陶瓷工人。但是，如果他们不在自己的位置上，如何承认他们呢？但是，要说明国家处于良好的秩序，可能只需要他们假装处在自己的位置上就可以了。生产下降并不是危险，而身份的缺陷才是危险。可是，如果所有的生产都无贵贱之分，身份却并非如此。下面要说的就是这个道理：捍卫者的事务才是严肃认真的。“就算拙劣的匠人不好好工作，无论他们变坏了还是企图成为他们不该成为的人，这对城邦来说没有什么可怕的；但是，如果法律和城邦的捍卫者只是人浮于事，你将清楚地看到整个国家将被彻底地摧垮。”①

因为他们具有偷懒的权利，手工业者有某种说谎的权利。说一种谎言的权利，但不是任何谎言。简单点说，就是触及独自决定其存在的专业性的谎言。鞋匠除了是鞋匠还是鞋匠，他不是任何别的存在。但是，并没有强迫他一定要真正地成为鞋匠。

我们已经对某种夸张表示怀疑。难道真的需要这么多的鞋子吗？真的需要这么多的时间来学习做鞋吗？现在，我们知道答案了：一个会做漂亮鞋子的人不一定是个鞋匠，真正的鞋匠是那种只以鞋匠为其职业的人。不了解职业可能甚至比掌控决定手工业者德行的绝门工艺还要确切。懒

---

① 《理想国》卷四，434a。

惰和无能是最适合巩固最重要事物的措施：手工业者只做一项工作，做那项确定其位置并充当其招牌的工作。因为擅长做鞋的人应该也会裁剪外套、编织腰带、雕镂戒指。那么他为什么不可以成为演说家或者是智慧的买卖人呢？确实存在这种人，他就是诡辩家希庇亚（Hippias）。当他来到奥林匹亚时，他背上背的无一不是其双手的绝作：他带来了诗歌、剑、悲剧作品、酒神赞美歌以及关于美与真、音乐、语法、助记法的科学。在城邦之前，需要被保护以免遭这位精于用一切方式改编鞋匠的行事与思维方式的艺术人士影响的应该是哲学家。①

上帝赐予哲学家抵御这些过于灵活的手工业者的能力。应该限制主张完善艺术的奢望。而且应该让哲学脱离和超越一切艺术。普罗泰戈拉很好地阐述了这个问题。如果以鞋匠的资格来教授德行，那么在城邦中，鞋匠将是王，而哲学家则是无用的。哲学德行的权利经历了和鞋匠德行严格划分界线，而且也经历了后者与鞋子质量的严格区分。

这就是为什么手工业者实施真相的检验有时得到的结果是相反的。“那些手工业者们难道没有将工艺事项弄错吗？”苏格拉底向斯拉雪麦格（Thrasymaque）如此问道。“不，”斯拉雪麦格回答道，“手工业者之所为手工业者是靠

① 《小人物希庇亚》，368b—d。

其技能的。一位鞋匠如果不知道做鞋子并不说明他是反对艺术的，而只能说明他不是鞋匠而已。只有能够操作本专业技能的人才名副其实为本行业的手工业者。”

这是一个公正判断的回答，但是，为了破坏艺术之人的各种企图，要拒绝的正是这种公正判断。拒绝做任何其他事务而只专心于做鞋的人才可称为鞋匠。从这点出发，哲学家可以玩弄两面手法：要么对其作为专家的技能进行辩论，要么对其无法核实一切专业的无价值进行辩论。

手工业者的德行

在这里，看起来无法解决的难题其实很简单：对手工业者来说应该建立一个专属的德行。为了使城邦得以建立，为了在城邦中确立公正，每个工种都应该有其自己专属的德行。手工业者也一样，需要建立自己的德行。但是，它不可能是艺术的德行。艺术和本性是二律背反的。如果由艺术来确定其位置，那么手工业者将永远不会有自己的位置。应该为手工业者找到一个固有的德行，这种德行其实是外在的，一种模拟之物的实在性。

亚里士多德也毫不掩饰地阐述了这个问题。他拒绝接受将各种任务进行纯粹地按功能划分的观念。对他来说，功能和性质的区别才是首要的。那些除了有身体可以供人

粗糙地利用外再没有任何其他更好的东西提供给我们的人因此就沦为奴隶了。一个问题在众目睽睽下彰显出来：怎样给一般意义上的下层的德行下定义？怎样给作为个体的手工业者的德行下定义？德行的不平等性建立了阶级等级，但是它也使阶级等级的运行不切实际。为了使指挥的效能得以执行，那么就应该使服从也成为一种德行，而不是一种简单的依附关系。但是在执行任务时，执行者具备应该具备的德行而做到服从。如果他不具备这种德行，那么他将会使各种自然实体的阶级关系处于危险的境地。

如何才能实现平衡呢？对奴隶来说，这不是什么难事。他的主人会在他身上培养要完成其奴隶工作所需要具备的最基本的德行。但是，这个“自由的”手工业者提出了另外一个不同的问题。他不是以自由的人的身份参与社会的德行的。他不是一个拥有可以使家庭经济得到良好管理的功效的奴隶。作为一个伪自由人及非全勤奴隶，他既不属于他的行业也不属于交给他活干的行业。他既不能从自身获得德行，也不能从一种归属关系中获得德行。可是，不具备德行的人是没有本性的。手工业者不是仅仅为一个被排除在城邦统治之外的卑贱的人，更严格地说，他是一个不可能存在的人，一种难以想象的本性。商品经济下的自由工人是一种变了质的人，是历史中的偶然。这个既没包括在内又没排除在外的混杂体对城邦来说注定是个扰乱。

货值论——换句话说政治经济学的可耻行为不单单和金钱交易相联系，而且也和推动这种混杂体的发展相联系，并且缺乏经济德行和政治德行。[①]

对这个难以置信的手工业者，柏拉图通过一种模拟本性和虚构德行的游戏使之扭曲。每一种秩序都应该由自身的德行来进行界定。但是只有捍卫者哲学家的统治才可能在第一等级规定自身的德行：智慧。战士的德行——实施的勇气——是染料，关于所要担心的和不必担心的，在公正的主张中被不断地灌输教育。手工业者不是从哲学家可以上浆和染色的织物上诞生的。对劳动人民来说，即不存在德行也不存在教育，“他的”德行、节制、一般“智慧”应该是来自外部。下层人的自身德行中应该不存在自制力。从本质上说，“驾驭”本身就假定“高级”的含义。人民的“智慧”既不可能成为被受过最好教育和受过最差教育的人对等分享的一个“公正的判断力”或者一种“常识性的判断力”，也不可能是下层人的一个内在的素质。它只是国家中卑贱的部分服从高贵的部分而已。手工业者的这种智慧——它不在手工业者身上存在，只是确定其在国家范畴中的位置而已。

① 马克思在反驳普鲁东时认为取消金钱的交易而让位于单纯的商品交易并没有让我们摆脱政治经济的范畴，他的这种想法完全是亚里士多德式的思想；他放弃了利用亚里士多德思想中为经济范围的“家庭”限制进行辩护的论据来阐释共产主义。

矛盾的公正

现在，每个人都有自己的德行。那么公正的问题就迫近了。确实，苏格拉底做了一项新的观察。这又是一个经验事实：人们常常花很多时间去寻找显而易见的、可供自己支配的东西。我们找寻公正就是这种情况。但是，公正就是我们在一开始所说的那个东西，而不是任何其他的东西，即每个人应该只做他“本分的事”，而不该做任何别的事情。公正，就是国家由智慧统治，士兵具有勇气，手工业者的身体由“节制”支配。另外，后者自己给我们展示他们的典范。公正的形象就是那种已经统治健康城邦的劳动分工：“鞋匠只做鞋而无暇其他，木匠只做屋架而不管其他，如此等等。”①

“高明！”格劳孔回答道。但是有些奇怪。充当完美城邦的公正典范的却是下层人的伪德行。“节制”仅仅说明手工业者安分守己而已，而这甚至是以掩盖其职业缺陷为代价的。本来应该用来调和各阶层德行的公正却只是重复这种从属关系的所谓的功能性。被出色地建立起来的国家之公正和肮脏之人构成的国家的单纯健康应该是类似的，更

① 《理想国》卷四，443c。

确切地说，这种第一位的健康是由一种从属的范畴揭示的，后者也是一种虚构的范畴。

不过，这种虚构和公共的智慧保持着模棱两可的关系。每个人都应该只做自己分内的事而不应该关心其他事？这难道不是比雷埃夫斯港的商人、政治寡头、民主派伯雷马克（Polémarque）和里西亚斯（Lysias）之父，以及接纳了苏格拉底思想及亚里士多德门徒的克法洛斯的健康伦理学吗？

而且，我们还在别的地方已经听说过这种定义。在另一个大家族。苏格拉底对未来的柏拉图的叔叔，年轻的查米德斯（Charmide）提问，他让这位审慎的年轻人对智慧下定义。智慧不是智慧（Sophia），而是正直的人们的简单适度（Sophrosunè），查米德斯给出了让他那位未来的暴君表兄弟克里蒂亚斯（Critias）不屑的答案："所谓智慧，就是每个人都只做自己分内的事。"非常奇怪的是，苏格拉底觉得这种定义不可靠，甚至觉得可笑。他反驳说，按照这种看法，手工业者们不可能是有学识的人，因为他们只为别人干活。很显然，这是一个诡辩家。克里蒂亚斯毫不费力地揭穿了这种说法："只要不在'做'这个词上做文章就行了；鞋匠通过为其客人做鞋而完成他的分内事。但是，德行的运用和鞋子的制作完成并不相混淆。"克里蒂亚斯在这里比苏格拉底更是柏拉图学派的哲学家。

在满是矛盾的对话中发生相适应的角色的倒转。克里

蒂亚斯，这位听命于斯巴达人对被征服的城邦进行压制的、在30名暴君中名声最臭的暴君，比苏格拉底还要早地将德尔菲神谕的“认识你自己”纳入思考的中心位置。他非常强调把神谕和一般常理及普遍理解的经济学所铭记的谨慎与克制的忠告区别开来，后者常道：“凡事不要过度”或者“存款会带来不幸”。①

相反，苏格拉底为了驳斥克里蒂亚斯的这些准柏拉图思想的论题，他在任何诡辩面前都毫不退缩。一切都好像是柏拉图想要在此对苏格拉底哲学的两种系谱学进行对比，将一个回应克里蒂亚斯的贵族区分要求的苏格拉底和一个将神谕化约到民众智慧的方法中的苏格拉底相区分。根据色诺芬的观点，真正的克里蒂亚斯是想禁止苏格拉底关注细木匠和鞋匠的。他的同伙在此指责了一个滑稽的苏格拉底，说他是柏拉图竞争者们的庸俗说教者，是继承了苏格拉底的犬儒主义者。

但是，在这里游戏又颠倒过来：滑稽化的苏格拉底哲学也被用来表示柏拉图主义的公正和暴君克里蒂亚斯的“智慧”观念之间的区别。后者想把哲学和政治上的德行和工艺技艺与民众智慧区别开来。但是，他自己却没有能力确立他所作的区分。当他想对“适度”作一个更深层次的

---

① 《查米德斯》，165a。关于对“认识你自己”可能的曲解，尤其是在《查米德斯》中的曲解，参考皮埃尔·奥邦克《亚里士多德的审慎》，法国大学出版社(PUF)，1963年，第166页。

定义时，他的这种能力的缺乏就凸显出来了。他说，这是科学的科学，是对一切事物皆不了解的科学。苏格拉底问道："哪一种城邦的统治能够脱离这种科学?""更多所谓的会欺骗我们的向导，更多的医生，更多的将军，更多五花八门的其科学会使我们上当的智者。结果，因为我们可以依靠这些正宗的手工业者，难道我们在海上冒的风险会减少？就会拥有更多被巧妙地制作出来的用具、鞋子、衣服、各种财产?"①

但是，科学之城就是幸福之城吗？对人类来说，每个人各司其职，只做自己胜任的工作，让别人做他们胜任而自己不了解的工作。接受这个观点难道不是为时过早吗？在科学看来，城邦里的居民可以生活得很好，但是，还不是生活既好又幸福。在这一整套科学大厦中，还缺少最为关键的一门科学，即关于善与恶的科学。

在苏格拉底的辩论中，有两个论据让我们印象深刻。为什么即使克里蒂亚斯极力反对，他还一直热衷于把他的"科学"归并到唯一的技术技能？幸福在此又扮演着什么角色呢？克里蒂亚斯的城邦里，技术人员难道没有对幸福的理解？连柏拉图自己也没冒险承诺让他的士兵和劳动者拥有另外一种幸福，这种幸福有别于在一个各司其职的城邦中生活所获的幸福。在这样的城邦中，"善与恶的科学"是

---

① 《查米德斯》，173b—c。

否能够是不同于那种将自己等同为关于真实和错误的科学的目的科学呢？那么，暴君克里蒂亚斯的专家政治和柏拉图学派公正的贵族政治的区别在哪里呢？区别可能就在下面的这个悖论中：在柏拉图学派的城邦里，专业人才不是一定要有技能的。或者，如果愿意，也可以理解为他们的能力和真实之间没有任何干系。它甚至可以把自己与谎言同化以保护其唯一重要的东西，即“此外无物”，即这些被本质的哲学谎言所赋予的与别人分享铁的气质的这些人的德行。克里蒂亚斯的科学理念和城邦理念中缺乏这种“无能力”，这种无能力是哲学谎言的另一面：这个谎言预见真实，并为科学留下一席之地。善和恶的科学经历了关于真实和谎言的科学。真实和谎言的科学首先要实现分享，为善的观念的庄严科学预留位置。只有谎言可以彻底地把庄严的科学和能力的划分分开。

女人、秃子和鞋匠

于是，对劳动分工的最初定义，适应必不可少的职能的天赋，它们犹如双重谎言而出现：一是关于本性的谎言，另一个是关于职能的谎言。

本质上是鞋匠的人就应该只做鞋而不做其他事情。但是，我们一直不知道通过什么迹象才可以辨别出制鞋业所

特有的天赋。当新的秩序推翻这种被辩论的最少的关系模式——天赋与职务的性别分工——时，那么该如何考虑天赋与社会职能之间的具体关系呢？事实确实摆在那里，实实在在地告诉哲学家们一个事实，那就是母狗在狩猎和照看牲畜方面和公狗具有相同的能力。那么，涉及人的时候为什么就不一样了呢？女人们为什么就不会被教会为战士准备的体育和音乐呢？除了那些有关裸体的低俗玩笑外，这些爱嘲笑的人提出了什么论据呢？才能的不同？这等于没说任何实质的东西。重要的是要知道哪种不同对确定是否具有担任某种职能的天赋才是最贴切的。因为秃子从事了制鞋业的工作，如果以此为借口而禁止长发的人从事这个行业显然是荒谬可笑的。因为男人繁殖后代而女人生育后代，如果以此为借口将战争的职业保留给其中一个并且禁止另一个从事这个职业的话，那就更没有道理了。①

作为精英的那些女人会加入战士的队伍中，我们对她们感到没把握。是男人或是女人，是秃子或是长发者，这都无关紧要。只有“与其职务”相关的不同才是重要的。但是，它们对我们来说却依然是晦涩难解的：如何辨认鞋匠的本性和木匠的本性之间历来就有的不同呢？这种不同表现了一种没有牵扯进的最自然的、最无可争议的差别——性别差别——的排他性。这就有待了解工人的唯一

---

① 《理想国》卷五，454c—e。

的工作。不是因为他的生产，我们现在了解了。无论如何他应该只做分内的工作，而不应该做“其他的工作”。但是，这不再是必要的。“如果木匠参与做鞋匠的工作，或者鞋匠参与做木匠的工作，或者它们交换自己的工具以及它们的薪水，或者同一个人同时从事两种职业，如果他们从而交换所有的职业，那么在你看来城邦会以此而受到很大的损害吗?”①

格劳孔回答说：“不完全如此。”重要的不是木匠依然是木匠，鞋匠依然是鞋匠。一旦不再考虑本性和社会实用性，他们就可以交换职业角色，甚至可以尽情做被禁止的事情，即同时做两种工作。而这并不会对国家造成什么大的麻烦，因为这两种工作是完全等价的。对有用劳动和天赋进行分化可以简单地概括为雇佣劳动的等价关系。鞋匠的本性和木匠的本性进行交换就如同用黄金交换商品或者用商品交换黄金。只要其德行不对除了对手工业资格缺乏进行定义的普世等价以外的事物有所期待就可以了。唯一的危险在于对秩序的混淆。手工业者与战士之间，战士与统治者之间，是不可能交换所处的位置和担负的职能的，所以不可能做到同时从事两种工作而不颠覆国家。

这就是秩序的屏障，谎言的屏障。劳动分工的适宜功能性中没有留下任何东西。每个人都应该做由他本性所决

① 《理想国》卷四，434a。

定的唯一的工作。但是，职能如同本性一样也是一种错觉。只剩下唯一的禁忌。一般来讲，本分的手工业者唯一要做的就是，维护那个将之放在手工业者这个位置的谎言，哪怕要以说谎为代价。

话语秩序

哲学家思想中的城邦只有一个敌人，即由于别的什么原因，新贵被看轻。正是因此，哲学家是最好的统治者：他是唯一不将执行权力看作晋升的人。就算在最好的情况下，战士的浅薄知识相对于对本质的思考来说是无法相比的。

另外，还要使哲学的根本纯粹性免遭任何腐败和拙劣的模仿。再者，这些新贵也不怀好意地缠着哲学家。但是，更糟的还不在此，堕落源于二元性，捍卫者哲学家必然是一个双重的存在。思考事物的本质以及对人类的引导不可以简单概括为一个单一的工作。

也许可以做如下区分：在某一时间从事对真理本质进行思考的工作，在另一个时间将对真理本质的思考运用到城邦的管理当中。但是，运用的问题却更加复杂。因为，哲学家是不被考虑会想要权力的。不同于哲学家理智的人也会被别人称为哲学家。他们怎么才能把哲学家和其模仿

者区分开来呢？哲学家本人又如何能抗拒那些模仿者的理智呢？教育者如何才能避免受到本该被统治的人教育呢？舵手如何才能避开桨手的道理，不管这种道理是温和的还是粗暴的？

存在一种温和的形式：人民爱戴的人的腐败。苏格拉底最优秀的学生之一、变节者阿西比亚德（Alcibiade）就这样堕落了。而且有了一种粗暴的方式：知识分子的改造。他的导师——被认定是使他堕落的人——因此沉没了。

和他们一样，捍卫者哲学家，一个知道真相和谎言的人，总是受到双重威胁。从真理这个角度来说，哲学家是被排除在手工业者的世界之外的，而从谎言的角度来看，他又在手工业者的世界之内。为了抑制技术模仿，作为统治者的哲学家不得不自己也当模仿者。一切模仿者都是创造者，是综合技术人员。为了逃脱这种命运，并且保持城邦统治中本性的单纯性，哲学家需要将他所认为专属于一切手工生产的模仿和谎言分开。但是，这种论证只不过要从反向进行。它蕴含着对哲学家所做的现实的拙劣模仿进行持续的反驳：撒谎的手工业者，被大众拿来与哲学家混为一谈的思想的粗制滥造者，诡辩者——一个完全的撒谎者，因为像希庇亚斯（Hippias）这样彻头彻尾的手工业者，花费了太多的时间做鞋子、发表演讲，因此根本没有时间来学习哲学高级本质所表现出来的辩证运筹。

真理与谎言之间的相近性所造成的不安在诡辩者的对

立形象中被驱赶出去。诡辩者不知道撒谎，原因很简单，那就是他自己完全处于谎言之中，也就是说他不认识客观实在。这既有本性的原因，也有出身的原因。因为诡辩者不是随便什么人，他是优秀的新贵，他是一个在行为中必定集中一切违反本性特征的人，即他是一个自我膨胀到要觊觎属于天生就是哲学家的人的自由的体力劳动者。

坦率地说，现在是自由和奴隶的问题。它是自身携带各自特点的灵魂与身体的问题。《理想国，Ⅳ》的偏见通过对僭越的描述，甚至是对违背哲学尊严的亵渎的描述中达到极致："那些发现了这个空洞的，但充斥着漂亮的名字和华丽的外表的位置的小矮人，他们像那些躲避到寺庙里以逃脱其桎梏的人一样工作：他们开心地离开自己的职业而转身投入哲学事业中去。好像是一种巧合，他们是最熟悉其业务的人。因为，无论其身份如何，相比其他的行业来说，哲学总是保持着最优越的地位。正因为如此，一堆生来不是从事哲学事业的人对其觊觎，因工作和体力劳动及工作条件，他们身体受到伤害，灵魂受到打击和摧残。[……] 你能看出这些人和变得富裕的铁匠之间的巨大区别吗？后者没有大脑，他们不受拘束地在公共浴池漱洗，穿着新衣服，装扮成新婚男子，利用其师傅的贫穷和洒脱将师傅的女儿娶回家。"①

---

① 《理想国》卷四，495d—e。

无疑，机智的阿迪曼特（Admante）是不会让自己看出其中的区别来的。并且，他也不会再回到一个已经解决的问题上来，即有无天赋是否与有无头发联系在一起的问题。他曾承认事物对鞋匠没有影响。即使制鞋业对长头发的人大量开放，但哲学也丝毫不会因此而对秃头的人开放。柏拉图从来没有像现在那样果敢地搜集下层本性中的物理特点：矮小畸形，秃头，尤其是由工作而致的身体和灵魂的残伤。新贵的形象现在有了新的意义。以前，他代表的是受金钱诱惑的人，是利用自己的经济和社会实力在城邦中扮演一个角色的企业主。但是，现在他只是本来如此的手工劳动者。

柏拉图小心翼翼地避免从一个接受劳动分贵贱观念的社会等级思想出发。他已经去掉了对笔直的或者佝偻的身体所做的贵族阶级的平庸套话，这种套话却标志了亚里士多德或者色诺芬的分析。当开始发挥哲学身份的作用时，贵族阶级的平庸套话才又重新考虑其悖论。为了将鞋匠从战士的阶级排除出去，任何身体上的标准都没有被使用。只需要强调一点就行了，那就是要强调战争是一个如此困难而又十分耗费时间和精力的职业，所以鞋匠无力在他们空闲的时候从事这个职业。而当它涉及哲学职业时，身体的印记却又不合常理地出现了。

原因很简单，那就是哲学不能作为劳动分工中的一个岗位而被辩护，除非再恢复到职业的民主政治当中。它因

此应该使关于本性的论据变得更加激烈，并赋予它身体本身所标示的禁止形象。不必考虑触及苏格拉底的平民出身或者苏格拉底的希勒诺斯面孔，也不必像阿尔西比亚德在《会饮篇》中那样将厚厚的钱袋与珍贵的雕像做比较。有些身体是无法让哲学安置其身的，比如那些被打上烙印、标志着他生来就是从事奴隶劳动的身体。

这里说的是严格意义上的奴隶身份。柏拉图在此声嘶力竭地叫喊他在别处不允许自己说的话：工人的劳动是一种奴隶劳动。试图接近哲学的手工业者已经超出了一个富裕了的工人的角色，他是逃亡的奴隶，就像那些躲藏到庙宇里的人。铁匠的秃发并不是一个偶然的区别，它遭受着被诡辩家戏弄的危险，后者问究竟有多少头发才算秃子或者才算是有头发的人。这种秃发是奴隶身份的一个剃发礼，不多一分也不少一分。

相比一切经济和社会的合理性而言，奴隶身份在这里得到一个矛盾的身份。并非是穿梭的织机要求产生奴隶。奴隶身份的必要性不在于劳动的分工。相反，劳动的分工不能只依据职能的平等进行辩论。如果说奴隶身份是必要的，这是为了保存哲学家的尊严，他阐明了这种分工，并且在这种分工中规定了自己的特定的位置。假设休闲与奴隶劳动之间的根本分裂，不是为了满足城邦的需要，而是为了哲学家自己。

从一个洞穴到另一个洞穴

当然，奴隶只是一种隐喻而已。但是，它却不是随便哪个隐喻。在第六卷结尾处，哲学家在埋怨什么呢？他们在埋怨那些试图躲到哲学大厦里以求摆脱奴隶关系的人们。那么，第七卷的开篇又在探讨什么问题呢？它在探讨从出生之日起就开始解救那些被束缚的、不知真理的人。我们也了解他在抱怨什么：他会认为洞穴里的居民不想被宽恕并被引向哲学世界。

他们意志坚强是错误的？他们意志不坚强也是错误的？我们要说的是，寻找或者拒绝的当然不是同一个哲学。逃跑的奴隶被矮墙上闪烁的浮华所吸引：漂亮的名字，美丽的形式，崭新的衣服。引导人们进入思想之神秘光辉的崎岖道路并不在此。

但是，确切地说，即使说哲学是道路而不是庇护所，哲学家还是能够很好地指引那些投入寻找有别于舆论所接受的声誉的逃逸者。就算那些受束缚的人并没有向他求助，哲学家也觉得自己要去把他们解救出来。

不同之处就在于此。哲学家选择他想要提携的人。哲学的范畴是选拔与限制的范畴，而不是使命的范畴。各种本性的卓越之处通过禁欲修炼而得以展现。战士和捍卫者

因为放弃占有私有财产的好处才显得和他们的支配权相配。如果说城邦要赋予哲学家权力，这是因为哲学家是唯一不想获得权力并被迫执行权力的人。为了证实自己的身份，轮到哲学家要被迫接受这种强暴，避免在哲学的道路上引导那些渴望最多的人。他更多是将竭力看清那些在追求其他目标的过程中表现出最符合哲学限制的本性。

在“失去才能赢”的游戏中，最可能的输家便是我们所说的那种“只需要挣脱桎梏”的人。如果只能在改变中获得好处，那么，很显然只有对成功的热爱才能促使做出这种改变。表示蔑视钱币是无济于事的。在坚持强调工人的收入的同时，哲学家希庇亚斯、柏拉图让我们明白一点：手工业者对支付自己薪水的货币没有选择的余地。他没有享受象征性支付的权利。因为注定了要从事铁质工作并获得资本的回报，在他向往哲学声誉的时候，他也只能证实其身体与精神与生俱来的残缺。

甚至当洞穴的故事还没有向我们展示后天培育的性质和与生俱来的本性之间的差别时，关于逃逸的奴隶的“反面说法”已经做了分拣。他把应该接受教育和不应该接受教育的人分开，把可以正当地接受思想的人和因接受思想而必定会被看作一种侵犯的人分开。至少，严格意义上说，通奸只能产生类似于秃头铁匠与堕落公主在一起生出来的后代的那种杂种。“当不配接受教育的人来追求教育，并且和教育之间进行让人感到耻辱的交易，那么，依我们看，

会孕育出什么样的推理和观点呢？确切地说，这些雄辩家的推理和观点是不合法的，也不是源自一种真的思想。”①

杂交的思想

很明显，这不再是城邦中劳动与阶级的问题了。问题在于规定了思维权利的哲学正当性。关于出生的讨论在此完全是怪诞的。在土著城邦及三种金属的虚拟中，“出生”被认为是人为的方法。关于小爱神（Eros）的诞生的故事为珀涅亚（Penia）和波洛斯（Poros）之间不正当的性行为采纳了穷人权利这个托词，针锋相对地反驳爱情的乞丐本性。但是，热爱哲学的铁匠的果敢行为却不能获得这样的权利。这种果敢行为对哲学来说是一种绝对的凌辱，那是缠绕在哲学纯粹性问题上的基本画面。

问题仅仅在于这种纯粹性不能通过别的途径被证实，而只能通过指出异种混合来证实。哲学的尊严是以这种荒诞的但又不失严谨的逻辑为条件的：有的人生来就不是从事哲学这个职业的，因为出生缺陷被发配到工人的行业，这个行业在他们的身体和灵魂都标记了一种缺陷，而他们的身体和灵魂想要触及与之不相称的东西就是一个明证。

---

① 《理想国》卷六，496a。

反面举证的硬性需要，是一种与出生的偶然性同一并按照杂交这个不利己的证词而建立的哲学的正当性的丑闻。杂交独自成为正当性的“起因”，贵族的卑贱起因。身体上所带有的出生印记表明了问题的焦点。它不仅仅在于让生为哲学家的真实性压制诡辩家的骗局，还需要生产出一种任何精神医学都不能归纳的身体上的差别。这种身体上的差别表达的不仅仅是贵族对手工业者的蔑视。这种差别在证明了公正与健康之间的距离后，它便支持哲学试图成为一种不可归并到任何道德健康技术的论说。哲学不是一种医学，它是一次新的诞生。

从这点出发，我们便能理解这段话的关键问题。那些评论者一致希望知道安蒂斯泰纳（Antisthène）的杂交——其母是剑斗士——是否也揭露了犬儒主义者，而希庇亚斯的丰功伟绩是不是也揭露了诡辩者，是否还揭露了归因于普罗泰戈拉（Protagoras）的屠夫职业。

从某种意义上说，没有选择的必要。大杂烩本来就是柏拉图式对话的一种技巧。因此，新贵既可以是干活粗枝大叶、扮演哲学家角色的希庇亚斯；可以是企业家、民主派安尼都（Anytos）——苏格拉底的告密者，他混淆个人天赋与希庇亚斯的交易；也可以是普及了希庇亚斯的美学和苏格拉底的德行观念却出身不好的安蒂斯泰纳。然而，轻重缓急的层次控制着混合的方向。诡辩家的独自揭露没有论证文本的生理幻觉。如果问题的核心在于继承问

题——此处指对苏格拉底思想的继承，那么私生子和婚生子的对比反而有了意义。在这里，对手是安蒂斯泰纳，他推广一种大众的苏格拉底，他把辩证对话的方式变成公共教育的目标，并且主张一种适用于全民并且可以被全民接受的德行。[①] 德行—禁欲，德行—健康，适合运用于一个放纵的国度，它是通过类似于一种无音乐伴奏的韵律操的灵魂技巧而获得。所有这些能指符号都在第七篇的结尾处汇集。不牢靠的、混杂的精神——像猪一样满足于某种拒绝科学的伦理，残缺的灵魂适合俗人的韵律操，却不适合神圣的音乐——再次被禁止接触哲学。这种与生俱来的缺陷：猪—私生子—残疾人，在哲学上总是按照同样的价值标准而被确认。它们没有突破通向善恶学的谎言的底线。诡辩家希庇亚斯，私生子安蒂斯泰纳，他们将自己的仇恨留给有意的谎言，留给模仿真理的计谋。而且，他还无视激进的谎言，看轻无知的谎言。无知还是太脆弱了。他们的无知就在于完全拒绝了解科学。[②]

根据我们所了解的，这就是安蒂斯泰纳和犬儒主义者

① 在这里，我不想参与卡尔·乔尔所引起的关于安蒂斯泰纳的角色的论战（Der echte und der xenophontische Sokrates，柏林，1983），也不想论及推动 H. 凯斯特（H. Kesters）在第二十六篇提密斯替阿（Themistius）演讲录去阅读安蒂斯泰纳的文本的那段话，《理想国》之卷六、卷七对其进行了答辩。（H. 凯斯特，《安蒂斯泰纳，关于第二十六篇提密斯替阿演讲录：辩证法、批判研究及诠释》，鲁汶出版社，1935 年）对异种混杂这个主题的强调——这与安蒂斯泰纳的个人及其学派所在地“白犬之地”运动场（预留给非雅典人的）紧密相连——在此足以证实这个论据。关于安蒂斯泰纳的文本非常贫瘠，这让对其进一步的分析变得棘手。

② 《理想国》卷七，535c/536b。

的苏格拉底主义：一种被断绝了科学入门的禁欲主义的德行。打乱了德行的哲学等级关系，犬儒主义声称要让所有人可以从事哲学。除了诡辩者的诡计之外，科学还要提防这种单纯。真正的单纯是神圣的特权，是启蒙的事务。犬儒主义德行既健康又民主的单纯应该拿来和诡辩家的阴谋诡计做比较。或者，应该让它们都针锋相对地反驳城邦腐化堕落的原恶，即人民的权利。

因为，对于本书非凡的第六卷，也可以这样说："在柏拉图谈话录中，一直被孜孜不倦地追踪的敌人并不存在。"相信这种被新贵安尼都到处传播的无稽之谈的是人民：雅典人的青春就是被诡辩家的论据所腐蚀的。但是，这种信念完全是虚伪的。在这种信念中其实只存在一个诡辩家，一个使人堕落的人，那就是人民自己。[①] 当他在议会、法院和剧院用讥笑声和掌声来盖住理性的声音时，是他自己训练了诡辩家。当他将政治变成了阿谀奉承的艺术，他独自腐化了暴君克里蒂亚斯和享乐者亚西比德的灵魂。如同暴君一样，诡辩家也是民主政治的产物。而民主政治人物也是视劳动和经济为主导德行的政治寡头和新贵王国的子孙。

一切都限于杂交的王国。对财富进行中伤之人安蒂斯泰纳将哲学纳入组成了资本家安尼都的民主党派的那些杂

① 《理想国》卷六，492a/493a。

种的权利范围。而安尼都则以清除诡辩家为借口把自己变成了人民的领袖，而这个人民恰恰是最大的诡辩家，并且是使亚里士多德派哲学家堕落的罪魁祸首。这是反哲学的完美范围，要对抗它，必须要划出保护圈，保护并且阻挡侵犯哲学圣殿。

哲学家的奴隶

正如我们所见，这种方法以它的方式确定了平均主义。它将那些其实是自由手工业者装扮的奴隶拒绝在哲学大门之外。但是它曾经去寻找真正的奴隶——迈恩（Thessalien Ménon）的奴隶，为的就是证明一切灵魂自身都具备数学真理原则的知识。当迈恩的奴隶独自找出求两倍正方形面积的边长的公式时，他证明了两点：科学是可能的，只不过不是随便什么科学都是可能的。为了唤醒沉睡的科学，应该采用的是选民所专有的辩证的挑衅的方法，而不是采用民主派诡辩家普罗泰格拉或者人民哲学家安蒂斯泰纳的说教方式。童奴是一个纯粹的经验主体，是证明教化的纯粹主体。当获取自由知识的权利还是一种被无知所束缚的灵魂的纯粹潜在可能性时，从这一最初的时刻出发，将会了解知识如何获得释放，还会了解到在需要的时候，童奴或者其他人是如何变成博学的人。然后，一旦有了经验，

就可以回到虚无之中。[1] 如果说年轻的劳动者在某一短期的既定的时间里能够成为至高无上的科学的佼佼者，那是因为他不是一个社会主体，不是理想国的一个要人。他不会出席任何赞扬或者批判演讲与戏剧表演的场合。他自己掌控赋予他的理解的权利。不能成为自己主人的奴隶为不能像私有财产那样转移的科学作证。他的作用就是用来扩大阻挡德行的一切民主教化以及人民的苏格拉底主义的那种距离。人民哲学家什么也不能留给手工业者。最高端的知识已经在任何一个奴隶的灵魂中存在了。至于创立了个体或者富有政治经验的行为的自由人的德行，任何教育者都无法对其进行教化。德行的诡辩派教师以及赞同父式教育的安尼都在这方面可以不加区别地驳斥了。功利主义的德行是公正的观点，它是灵感的问题，而不是知识的问题。

天才的想法就是通过迈恩的奴隶，柏拉图创造了我们思想中最持久、最具有效率的一种形象：纯粹的无产阶级。我们总是可以根据需要让他们与手工业者对立，或者把他们悄悄地塞到手工业的行列。人摆脱桎梏的可能性只是作为哲学家的意志而存在，因此永远只会在规则当中才会失去这些桎梏。被绝对剥夺的人的无限潜能会打消其他人的平凡的、原初的憧憬。纯粹自学者潜在的全知让工人臆断的风言风语失去信誉，并且挡住了勤杂工进行自修的道路。

---

① 《迈恩》，82a/86c。

后者现在该明白一个道理：他们所做的一切努力只能让他们远离潜伏在其身上的知识。智慧不会通过这种分析和整理而获得，而这是犬儒主义者对手工业者们鼓吹的德行修行。一切修行都是一种转变，是哲学家让佼佼者们关注其知识盲点的手段。

甚至在对这三种范畴进行分配之前，哲学家和微不足道的奴隶之间的对话已经让哲学范畴第一次对社会范畴封闭。自由问题和知识问题之间有某种联系，因为在核心问题上耍了太多的手段。我们知道谁该为这种踌躇负责：人民哲学家，他们总是在手工业者身上流连，试图向他们或者在他们面前解释学习德行的必要性，因为德行可以让人解放；尽管克里蒂亚斯反对，我们还是可以认为他们是某种意义上的苏格拉底。

为了解决苏格拉底和手工业者之间的问题，微小的奴隶和苏格拉底本人都是同等重要的。这样就应该请求正式反驳公共流言及对手扣在他头上的东西。祈祷用最激进的方式解决问题，不存在可以教化人民的德行。原因很简单，那就是德行是不可教化的。它是本性的或者次本性的问题，它是一种恩赐或者说一种染料。第一第二阶级的德行就是如此获得的。按照苏格拉底的观点，哲学家的德行是神圣的选择。对哲学家选择要解除桎梏并改变其人际关系的人来说，这种德行对其打开启蒙之门。战士的德行，它是普通城邦中的神圣启示，是理想社会中哲学家的粗浅知识。

它是一种公正观念的德行，其拥有者既无法理解也无法传播。

奴隶身份和自由的问题也同时被解决了。一方面，有些知识需要被解除束缚；另一方面，在现实生活中，也存在需要被科学束缚的公正观念，否则它们会像逃跑的奴隶那样而逃走。换句话说，它们会像手工业者的作品那样变得具有欺骗性，比如达罗斯（Dédale）所主持的一场虚幻运动的雕像群。

既没有专属于手工业者阶层的德行，也没有可以转移给其成员的德行。不存在大众教育。手工业者永远都只是大众人群中的某一个人。

社会秩序的划分和话语秩序的划分因此达成了一致。在城邦中，存在三个阶级，没有奴隶。在话语秩序中，有奴隶身份和自由的问题。有一种话语，它渴望波澜壮阔，于是只能陷于卑屈之中；另一种话语，它在连贯性中确保其自由。

别无其他。一种人民的哲学，尽管其言论都是主张民主的，还是受到这种分配的制约。它只能是一种对先行话语的模仿，在杜撰时，它专注于刻板的写作技巧，在入会时，它专注于民众的法律，而民众的选举永远只是多数的噪音而已。

健谈的哑巴

为了让人领会话语的共享，还需要一个哲学家王的故事。这次不再是腓尼基人，而是埃及人。创造之神休斯（Theuth）是技术专家，他来向塔穆（Thamous）介绍他的最新发明——文字。文字将使埃及人民更容易保持记忆和科学。

然而，国王推翻了他的论证。因为作为目的科学的掌握者，他觉察到了方法的不轨。文字不能让埃及人更能够保持记忆，反而会使他们变得更加健忘。在记忆方面，他们应该更加相信陌生的标记；在科学方面，他们只能接受到一个表象。这不是一种理念体系，而是一种教条诡辩论，是关于表象的科学，关于意图的科学，关于纠纷的科学。这些自以为博学的人很快就会变成“让人难受的”人。[①]

文字，从最初的意思看，它实际上是不说话的演讲。就像画家使用的形象，书面话语中的“陌生的标记”，只要不对它们配上语言的话，它们就会让人产生错觉。但是，一旦对其细细研究，它们就会显示虚假的本性。它们不知道回答问题。和活生生的话语相反，书面话语无法“自我

① 《菲德尔》(*Phèdre*)，274e/275b。

抗辩”，它只满足表示一个事物，总是同样的那个事物。

很明显，这不仅仅是要将口头表达和书面表达作简单的对照，而是要将辩证的活生生的话语与由美学杜撰的书面话语相对照。辩证论者也使用书面语言，要么作为一种娱乐，要么作为一种记忆的辅助，但是他的鲜活的语言不仅仅与诡辩家、辞藻华丽而浮夸的作家、安蒂斯泰纳的论文截然不同，而且也和他们宣读的话语截然不同。因为这些话语也是由无声的标记构成的。当辩证的搏杀打断其周期时，这些虚假的话语是没有能力进行自我抗辩的。

但是，这种哑巴话语却又是一种非常啰嗦的话语。这种无法自我抗辩的文本，这种与其各关系部分脱节的话语会胡乱发散，“既有朝着主体思想方向的发散，也有朝着毫无干系方面的发散，全然不知话语对象，不知道应该对谁或者不应该对谁话语”。①

这种错误看起来和柏拉图在修辞学中一贯指责的内容是对立的。他指责修辞学就如同一个只关心自己客人口味的厨师。但是，事情在此显得要严重很多。这种既不了解其听众也不知道话语对象需求的哑巴话语会不分场合地传递什么事情。他不知道对谁话语，换句话说，他不知道话语的受众，即那个能够或者不能够分享其思维的对象。哲学家活的逻各斯是关于真理与谎言的科学，但同时也是关

① 《菲德尔》，275e。

于话语和沉默的科学。他知道箴言时要闭口。而书面话语却既不能在该闭嘴时缄口，也没有能力在该讲话时讲话。它在哲学家的提问面前失声，却情不自禁地要对外行讲话。对自由话语不加限制的民主使一些漂亮的名字和一些美丽的哲学表象闪耀在那些最机灵的手工业者眼中。民主的残缺就在于折中性。折中性将逻各斯交给那些在劳动中身体和灵魂都被伤残的人来支配。

手工业者不应该变成"让人难受的人"，但是，首先要做的是，不应该消除那些生来就是发表话语的人和生来就不是做这件事的人之间的分水岭。应该建立确定正当性和非正当性的法制体系，它不应该是简单的真和假的区别。还要建立关于表象的法制体系。

其实，我们一般从偶像崇拜出发从而进入其思想，通过意识反映论的手段，臆断才对感性世界犹犹豫豫地作出意志判断，才得以走上一个心智的道路。这种道路应该被保留。纯粹思想的正当性通过规定一切具有双重人格的法制体系来确立：即一切复制、重复、反射、仿真。复制品的世界，模仿者的世界。要防止通过调节技术和技术人员的世界介入控制思想路线的表象手段中。不存在真实的世界或者表象的世界。只存在两种生活。一切都应该一分为二。

真理是哲学的真理，而不是社会的真理。《菲德尔》中的哲学家不是国王，他没有划分阶级。他与各种话语模式

形成鲜明的对比。话语可能会发生作用，但他认为演讲不会发生作用，认为一切非哲学校校者修行的东西仅仅是关于自我的静态运动，是对自我复制的一种游戏。

通过实业家、鞋匠与民主政治的辩护人西法罗（Céphale）之子吕西阿斯（Lycias）的言说而提及了修辞学。需要指明的是，修辞学仅仅是夸夸其谈的演说家和其听众之间的逆向关系。而且，演说者确实也不了解他的听众。他不是一个具有辩证思想的"招魂的巫师"，而后者了解他面对的对象的灵魂，并且拥有引导他们到他想指引的方向去的方法。但是，他不需要这种知识，因为他不想驾驭灵魂，而他期待的仅仅是抓住他的听众，而对其听众，他只需要知道沉醉于浓墨重彩的是大量的混杂的民众。只需要取悦民众就可以了。而要做到这一点，只需要投其所好便可以了。于是，代人撰写演说稿的人——他也是从事写作的人，并且是人民的一分子——为了自吹自擂，他这样开篇："他受到人民的爱戴……"① 一种同语反复的演讲，利用民众投票来证实自我的自我证实：掌声是大众法则，是纯粹的数量上的共振。

分析的结果令人放心。修辞学的批评在柏拉图思想中也具有这种功能。它消除各种忧虑：由可能会将自己的反映同思想的反映相混合的帕尼尔日诡辩论滋生的忧虑；由

① 《菲德尔》，258a。

于话语中没有预见的进展而可能会导致内行人的科学滑向外行人而产生的忧虑。修辞学的批评可以断然中断话语、并自由地将话语拉回到它纯粹的工具功能上。和哲学相比，能够使哲学家灭亡，却无法通过利用其奇异的技术扰乱哲学的奥秘的只有这种说服艺术。如果这种技术交由技术人员掌握，那将是令人生畏的。但是，就像曾经对卡里克利斯（calliclès）指出的那样，苏格拉底同样对菲德尔也指出：它算不上是技术，它是一种常规，是一种不为生产者服务而只为每天吃同样的菜谱的消费者服务的厨师。

于是，自由话语就这样就位了。但它永远只是以其奴隶伙伴为对象的话语。它其实并没有给人以假象，只是赢得称赞。总之，它做自己的事，它不混淆事务，而是将之区分开。它的声誉局限在对"节制"的模仿，即正是从对自己的模仿中所保持的德行。

狂热的秩序

有一块试金石可以对话语做判断，并且可以指出这种话语与受束缚的话语的自由之间的异质性。它不懂得狂热，也不懂得爱恋。《菲德尔》的开篇是里西亚斯关于爱情的话语。这是一个爱唱反调的话语。他说，深情厚谊不该给爱你的人，因为他总是不够理智，而是应该给不爱你但是却

可以以一种合乎理智的方式对待你的人。

这是有关技巧的话语，精心布局以至最后获得成功。但是，它和那种为了表现什么都能够讲、能够制造任何效果的言说者的力量的话语也是一丘之貉。它是那种总是可以自我控制的人对那种不希望自己被愚弄的人做的言说。

这种禀性在叙述中通过伊莱瑟斯河的河水而得以体现。苏格拉底的天资突然命令他再次趟过河流，并且标记将爱情与节制实践隔开的距离。确切地说，爱情就是赋予那些接受被愚弄、愿意受控制的人的特权，爱就是狂热。鞋匠及其代言人被剥夺了爱，那是因为他们不许自己想它。他们一点也不懂得爱的狂热。他们只有在技术上获得成功或者在生产时技术变熟练时才会感到狂喜。人民的言说家按照鞋匠阶级的人做爱的方式发表关于爱的言说，就像他们做鞋一样。

爱的狂热就是一块试金石，它可以站在他们的立场指派人民的言说家发表言说，也可以通过他们指派那些主张摆脱这种疯狂的健康伦理的犬儒主义哲学家。[①] 一方面是一些神的臣民，另一方面是那些一般的教条诡辩论者，他们从事经济、拥有储蓄，他们因为赞美奴役的各种德行而受到人民的赞扬。[②] 苏格拉底对卡利克勒斯说，存在两种

① 根据克莱蒙·德·亚力山大的观点，安蒂斯泰纳认为爱情是一种“本质上的缺陷”（《古希腊哲学片段》，姆拉克（Mullach），巴黎，1867年，第280页）。

② 《菲德尔》，256e。

爱情，一种是大众的爱情，另一种是哲学上的爱情。但是，大众的爱情只是爱情的仇恨。爱神丘比特将繁衍的人和受神性支配的人区别开来。

手工业者的路再一次被堵上了。这次，他们的代言人和哲学家将他们圈在实用的领域。狂热的法则允许通过分享筑起并保护的模仿世界而分享话语。模仿者有两类：第一类是在神的感召下受神灵启示的人，神让他们模糊地感觉到其极力抑制的光辉的反映，诗人佼佼者、辩证哲学家都是如此产生的，他们也是高级模仿者。他在《法律篇》中再次指出："我们自身就是至尊至美的悲剧的作者，因为我们的构成就是至尊至美生活的模仿，我们真正将之看作最真实的悲剧。"①

而另一方面，也存在假诗人，盗用他的艺术将自己扮为"理性的人"的伪造诗人。② 也有利用手工业者的技术重新创作的画家，还有如同画家一样能够模仿一切的诡辩家。一切人物的模仿艺术最后又归结到类似于和辞藻华丽而浮夸的演说家方法相似的厨师的烹饪方法上。

对诗人的谴责与对诡辩家的谴责之间的表面相似从而改变了意义。诗人确实有可能是诡辩家，但是诡辩家却永远不可能是诗人。爱慕虚荣的阿伽通和刻毒的阿里斯托芬尼（Aristophane）收到迪奥提玛（Diotime）的邀请参加宴

---

① 《法律篇》卷七，817b。

② 《菲德尔》，245a。

会，在宴会上和苏格拉底一起庆祝爱神，正直的诡辩家普罗泰戈拉没有被邀请参加这个宴会。技术与民主政治理论家普罗泰戈拉恰好以揭露诗人真相为乐。为了反对他，苏格拉底毫不犹疑地捍卫引人争议的诗人西蒙尼（Simonide）。[1]与永远只能是工匠的工作、甚至是厨师的工作的那种好诡辩的魅力不同的是，充满诗情画意的魅力却让我们从生产世界进入到反映与神圣传输的世界。

新的障碍

我们因此能够理解《菲德尔》的来世论，就是通常说的幻想。从众神随行人员中降落的灵魂在人的等级制度中化为肉身，这种等级制度认为这些众神化身的灵魂心智高尚。第一个灵魂降落到被召唤成为追求知识与魅力的人身上，即宙斯或者爱神的信徒；第二个灵魂降落到既公正又强大的国王身上；第三个灵魂降落到从事政治、经济或者金融的人身上；第四个灵魂降落到从事体操或者医生的人身上；第五个灵魂降落到神职或者牧师身上；第六个灵魂降落到诗人或者其他某个模仿者的人身上。再接下来就是手工业者或者农业生产者的范围了，在其之下，几乎只有

---

① 《普罗泰戈拉》，339a/347a。

诡辩家和蛊惑人心的政客了，终端是暴君。[1]

我们认可一个观点，那就是没有明显的理由说明为什么要把金融家摆在神职之上，或者将体操运动员摆在诗人之上。说实话，金融家在这里看起来像个笑话。但是，不管怎么样，总是应该有一个总的秩序。第三到第六类在一个可以被修改的等级制度中代表的是同时也受高级法律统治的人：公正观念的人或者是受神灵启示的人。在诗人和生产者之间有一道区分恶灵的人和创世的人的分界线。手工业者处在一个没有可能通向神灵的位置，在众灵魂升天的路上，他在诗歌的模仿障碍前被阻止了。为了突破这个障碍，他必须下降到更低的位置，下降到诡辩家和煽动家的修辞学的位置。

爱神果断地引进了模仿等级体系。在虚幻的人口中还缺少一个人。简单地说，他就是战士，即最高级猎人。他在这个体系中位置不好。因为，手工业者、猎人和模仿者的三人游戏颠倒了。现在，是那些“真正的”模仿者、哲学家和受神灵启示的诗人决定被神性支配的人的本性。在障碍的另一面，存在虚假的模仿者，他们事实上是猎人：模仿奖赏、模仿好评、模仿身体。诡辩家按照他们的方式说，“诡辩的千篇一律有千万种方式，但这些方式永远只是其欺骗逐年轻富人的全副武器，只根据其对象不同而使用

---

① 《菲德尔》，248d—e。

不同的方式，而不是根据人民烹饪的原则而有所不同”。[1]猎人永远只是乡村的厨子。

剧场政体

哲学家在手工业者的周围清除了障碍。神的狂热已经处理好了模仿世界的事务。一方面是双重修辞学，它总是可以归纳为思想变化本源的法则，封闭在赫拉克利特（Héraclite）笔下的诸神不会造访的厨房中；另一方面，神圣光辉形象仅仅是微不足道的货币，一个敦促选定的灵魂进行修行的符号，这种修行让各种敏感的形式重新升华为一个心智的整体。从某种意义上讲，认为存在两种模仿或者认为不存在模仿都是一回事。在手工业者的周围，模仿的世界分裂，哲学家来监管各种表象。

或者，至少应该分裂。因为，在神灵的启示和技艺之间还有一个问题，还有一个接触点，即戏剧的魔力。

我们在前面已经揣测了这个问题，战士的问题还不是最可怕的。诗人最为罪恶的权利不在于他对战士讲述对诸神无礼的神话，而是将神圣的创造和手工业者的生产相混淆，在于他把城邦中有序和无序的模式所混合的艺术展示

---

① 《诡辩家》，223b。

给大众，让他们可以支配。剧场政体孕育了民主政治。《法律篇》建立了民主政治，并且回顾了那段幸福时光。那时，“音乐的权威不是靠观众的不协调呐喊或者嘘声来确立，也不是靠观众的掌声来确立，而是靠有教养的、受到教育的人的评价建立，这些人确立了一个原则，那就是要安静地听音乐。对小孩、学究、大众，则是通过警察的棍棒才能维护秩序”。①

属于受过良好教育的人的权利怎么能移交给平凡的人及其教育者呢？那绝对是音乐固有的脱节导致的。音乐既是永恒秩序的再现，又是神与人、一和多之间进行调停的那种恐慌不安。音乐家不具备他所占有之物的那种理性。他不懂得判断音乐。当他要充当法官时，他将对其艺术的审判权交给人民。艺术家的权利是人民权利的预兆：“接着，随着时间的流逝，反音乐方面的权威将会移交到作曲人手里，后者可能具备诗人的气质，但是却不知宙斯及其法律的公正。[……] 他对普通民众反复灌输错误的乐理，并一再灌输那种认定自己是有权审理的法官的胆量。因此，本来是无声的戏剧变得饶舌，一种令人沮丧的剧场政体替代了音乐的贵族气质 [……] 从音乐出发，发展了一种任何人可以胜任任何事的观念，只要不否定法律。而自由是

① 《法律篇》，700c。要提醒的是，在这里所说的教育者不是指老师，而是照看孩子的奴隶。现实教育提醒大家回忆自由教育和刻板教育之间的区别。

伴随物。”①

如果把反对无政府主义原则的斗争归结为是为了将音乐的权利归还给宙斯的朋友们对表演所做的管理事务，那么事情将会很简单。问题是，宙斯的公正部分是和狂热相联系的。音乐家、悲剧演员，或者是荷马史诗的吟游者的权利是神圣的权利，甚至对愚蠢的吟游诗人伊安（Ion）来说也一样。为了让其观众无法自已，为了让手工业者加入到合唱队员的节奏中，他只需要在回忆特洛伊战争时表现得无法自制、泪流满面、怒发冲冠就可以了，而合唱队员通过吟游者和诗人一直追溯到指引灵魂的神。

如果伊安真的是受神灵启示的，那么就没有解决无序的办法。庆幸地是，他不一定是受神灵启示的。只要看一眼对话录，我们便可以做此猜想。确实，他很投入，他将自己置身于特洛伊战争，他情不自禁流泪。苏格拉底接着又说了：你难道不知道你对观众也制造了同样的效果吗？伊安再次证实了这一点：他看到了观众热泪盈眶，怒发冲冠。因为他的视线没有放过他们。他这样做是有好处的：“如果我的表演让他们哭了，那么我会笑着收钱。但是，如果我的表演让他们笑，那么就该我哭着看着自己损失钱了。”②

苏格拉底没有揭穿他。他离开了伊安，离开时仍然把

① 《法律篇》卷七，700e/701a。
② 《伊安》，535e。

他当作神圣的人向他致意，但是他却让我们看到，伊安只不过是个厨子。或者，换句话说，他是一个为人民服务的“圣人”，但是他看中的只是人民的钱。这样，哲学家就不再担心了。我们依然在修辞学的范畴。伊安，鞋匠中受神灵启示的人，他只看其客户的眼色。这些一切按照“就像别人已经付他钱了”① 的原则行事的“业余表演家”除了大众剧外，可能不会做其他的表演。源自意大利的那种讲究数量的嘈杂和掌声的使用创造了剧场政体②。权利不是体现在表演当中，而是体现在表演所允许的纷纷议论中。在嘈杂的掌声中，民众表达的仅仅是自己的本质。总体上说什么也没有被模仿。“人民美学”的理论就像同语反复一样让人放心。如果人民是表演的业余爱好者，那只是因为像众多人一样，他是对观念没有感知力的单一性。这正是《理想国》第六篇所陈述的内容。人民是无法热爱“美”本身的。他爱的只是美的事物。对他来说，美就是一个漂亮姑娘，一个出效果的机会，或是一件再生产的工具。在一大堆杂七杂八的美好事物里面，民众只欣赏自己。让他崇敬的只是他自己的本质，即众多的生产者与再生产者的本质。掌声法则表达了他的自我满足。剧务管理这个简单的问题又再次回来了。

---

① 完全如此。"就像人们已经对他唱了赞歌似的。"《理想国》卷五，475d。
② 《法律篇》卷二，659b。

蝉的共鸣声

可以说能够逆向来理解分析：就像颠倒的口令。“多”的同语反复孤芳自赏，那仅仅是确认了一个范围。为了将他自己的事业和城邦的事业混为一谈，哲学将手工业者圈在这个范围内。公众的愉悦被等同于大众的掌声，这个剧场现象与只受专业性原则支配的劳动理论是背道而驰的。“社会学”和“美学”一起严格地让“一”和“多”恪守其位，同时又将立法权，甚至将对“一”和“多”两个概念的诗意把握保留给哲学家。鞋匠也好，木匠也好，他们都应该仅仅是构成嘈杂民众的众生一员。好像要从一种更让人生畏的混乱中驱逐幻觉，即鞋匠或者木匠，当他们忘记了有用劳动和虚拟之物之间的不同后，决定不再管剧院的投票问题，而是疯狂地关心自在美的问题。从社会学的角度看，这是完全不可能的。但是，“社会学”从来就是哲学和反哲学之间的分割。要使国家秩序和演讲秩序一致，人人必须处在他本应该处的位置，鞋匠就是对没有处在其应该处在的位置的一类人的总称。从这一点出发，一切都是可能的了。真的有一个私生子，安蒂斯泰纳，他总是从各个方面驱散自称是苏格拉底的教诲的东西。

《理想国》——被侏儒所充斥的哲学——最大的幻觉在

菲德尔的田园幻想中找到了共鸣。这些可笑的代写演说稿的人在批评中急于写下“他的演讲让人民开心……”这样的句子，对话遵守了谈话中做停顿的原则，它被自觉地冠上可以让被枯燥的推理弄得疲惫的读者“休憩”一会的功能。可是，这并不是休息的问题，而是娱乐的问题。更确切地说，当苏格拉底让菲德尔注意在烈日下唱歌的蝉时，受争议的其实是快乐这个概念本身。

语言学家菲德尔想知道什么样的演讲可以让人获得真正的快乐。它压根不是指身体和人民的快乐，后者的快乐指痛苦减轻了，空白填补了，欲望满足了。他想讨论的是无动机的快乐，它有别于奴隶的所有快乐，后者伴随着需求、疲乏和痛苦。研究可能是一个很长的过程，但是苏格拉底说了，我们在这个过程中会得到消遣。

言下之意在于，消遣也是一种义务：比如不休息的义务，不让自己因午后的阳光和蝉鸣而睡着的义务。蝉正是因此而鸣叫。蝉是至爱唱歌的后代，它们陶醉在神圣的音乐中，忘记吃喝，一生唱歌至死。它们是诗歌的使者，它们以唱歌来辨别能够在烈日下抗拒其音乐会的催眠力量的那些热爱消遣、热爱诗歌的人。苏格拉底提醒菲德尔说：“如果它们看我们——也包括我们两人——在中午和大众一样让大脑休息而不是对话、因为思维的懒惰而屈从于它们的鸣唱声，那么它们理所当然地会笑话我们，它们在想，奴隶来到它们这里寻找一个可以睡觉的庇佑所，就像猪在

喷泉周围睡午觉一样。”①

众人、奴隶、庇佑所：这幅田园景象把我们所知道的一个剧目搬移到这里。但是，在这里，哲学辩护也是解决戏剧问题的办法。同样的歌唱让诗人的朋友心荡神驰，却让劳动人民厌恶。蝉的共鸣声画了一个圈，这个圈把自由辩证论证和那些只遵从疲惫和炎热的曲线而调节自己醒觉状态的人的活动区别开来。菲德尔唆使迷恋城市的哲学家远离鞋匠和木匠，而后者曾经被克里蒂亚斯试图禁止与哲学家常交往。他的野外剧场——人民形象的替代表现——也是哲学的神圣地方。他保护这种优先关系，即辩证法和神圣友谊的“二元性”；众多生产者和再生产者的亲密关系。对那些既不是秃子，也不是跛子，又不是私生子的人来说，卑屈的本性至少通过如下可以被认出：无力抵挡瞌睡。《法律篇》说道：主人被其仆人叫醒是很丢人的。哲学家尤其是主人，他应该不睡觉，他的自由谈话不应该中断。他的谈话总是符合规范、忠于上帝，辩证法所讲的也是这个道理：辩证法就是一个和职业学习、城市戒备一样永不中断的活动。如果，作为启蒙者和话语爱好者的哲学家睡着了，哲学正当性就完蛋了。那么谁还可以禁止手工业者们把他们不和谐的声音混合在蝉的共鸣声中呢？

消遣的神话在劳动法则和剧场法则之间建立了本质的

① 《菲德尔》，259a。

联系。手工业者只能受制于劳动和睡觉的轮换原则，就像热爱戏剧的人不应该是一个在这里叫唤在那里又昏睡的大众群体一样，为的就是让哲学家一蝉可以保护他们的神圣的地方，这个地方也是智者的避难所，它与各色手工业者混杂的城邦相隔绝，它也是统帅分工劳动的捍卫者的神殿。蝉的共鸣声预测了冥王哈德斯（Hadès）的公正，后者将“神化的人”的神的命运与承诺给适度的人——在沉迷于适中和公正的道德后，他们又重新在某种动物身上化为肉身，比如蜜蜂、胡蜂或者蚂蚁——的适度报酬分开。①

音乐和政治的分离可能标志着哲学家王的最高矛盾。神圣的人不是一种政治动物，他是一种音乐的人，他们更多是被作为抒情诗人、甚至是作为上帝的木偶被造出，而不是为监护城邦的计数统计和制度而生。② 这个城邦的人民被请求不断地沉浸在按照权威者制定的节奏唱出的永恒不变的原则中。③ 只是，我们有点过于简单地把他变成一个“极权”哲学家的梦想。它更多只是被暴露的矛盾以及为了突破这个矛盾、为了给每个人可以达到的音乐和游戏部分所做的徒劳努力。城邦的法律和合唱永远只是对神圣音乐削弱了的模仿。如果说哲学家为城邦效忠，首先是他

---

① 《斐多篇》，82a—b。

② 关于音乐是人类的特性的论述，请参考《法律篇》卷二，653c/654a。关于人类应该按照符合其作为神明的木偶这个本质特性的方式进行游戏的论述，参考如上书，《法律篇》卷七，803c/804b。

③ 《法律篇》卷二，665c。

为了保障他的退休。只有当音乐将城邦居民和合唱脱离的时候，它才能够团结城邦的居民。

表象分配

蝉鸣使狂热的范畴能够被休闲时光的屏障所分割。苏格拉底和菲德尔的部分活动对排斥模仿者的行为赋予复杂的意义。为了更好地在城邦外筹备神圣的隐退之处，这些模仿者难道没有从生产之城邦被驱赶出来吗？为了排斥工匠，预定的宴会——在这个宴会上，哲学家和这些甚至怀有恶意的诗人及对演讲痴迷的人串通一气——甚至不承认他们是否具备资格。

诗人应该存在，但是也应该不存在。他们不应该声音洪亮地将演员带到人民的剧场，试图和捍卫者哲学家的悲剧作品竞争。如果不想让捍卫者哲学家变成一个简单的猪倌的话就必须如此。在有利环境下，排斥得以实现——聚集了哲学家以及喜欢美的形式与精彩演讲的爱好者，并且远离剧场喧哗的私人宴会。哲学家让他们承认一点，那就是他们酷爱的原则与生产技术以及阿谀奉承的把戏没有任何关系。作为回报，这些表象的人所组成的含混不清的社会对追求真实的人保证，所有的愉悦都分成两种，直至达到买醉与嫖妓的地步。帕萨尼亚斯（Pausanias）的“雄辩”

演说指出从迪奥提玛身上获得灵感的演说的真相：有两种爱，它们互为对方的复制。“我们两人都是多情的人，”苏格拉底对卡里克利斯说，“我钟情亚西比德，他是克莱尼阿斯（Clinias）的儿子，也是哲学之子，而作为雅典人民的你，你钟情平民，皮里蓝佩（Pyrilampe）之子。”[①] 在宴会结束时，亚西比德以同样无礼的话回敬苏格拉底，他说苏格拉底是充斥着“安着驮鞍的骡子、铁匠、皮革整理工”的演讲所钟爱的对象[②]。

要想所有的事物一分为二，只需要一个将分配引入非合理性中的最后的神话诞生就够了。只需要一个小小的奴隶就可以让所有想谋得知识的人的虚荣心破灭。为了将那些追求思想的非正当的人拒之门外，为了完善完全被价值系谱学所湮没的功能社会学的范畴，单单一个穷妇裴尼雅（Pénia）和一个私生子丘比特就足够了。

围绕创世学、普通百姓和劳动，一切事物都一分为二。德尔菲对哲学家说的是“了解你自己是谁”，对手工业者说的是：“不要有过分的想法。”记忆对一个人来说是不朽灵魂对理念的回忆，而对另一个人来说则是助记法。对哲学家来说，演讲是神奇模仿的轻快诗篇，对大众来讲，演讲是用浮夸辞藻进行模仿的一纸空文；对戏剧人物的钟爱，对哲学家来讲是对美的回忆，是手工业来讲就是鼓掌；对

① 《高尔吉亚篇》，481d。
② 《宴会篇》，221e。

身体的钟爱，对哲学家来讲是所选灵魂的苦行的出发点，对大众来讲是繁衍鞋匠的借口。这些让自己具有两重性的表象把守着观念的道路，它们每次都会把想要做本职工作以外其他事物的手工业者扔到坏的一边。

在城墙脚下

通过简单的排斥，让体力劳动者不再可能了解灵魂的真实，以这种方式建立起来的护围，对哲学来说是坚固的。哲学家不担心拥有铁质灵魂的人掌握真理。他担心艺术之士控制表象。要让热爱真实的人实至名归，就应该将鞋匠排斥在表象世界之外。哲学家两次锁住这扇大门，第一次是通过劳动分工而实现——这次分工排除模仿者，并且让手工业者“只司其职”，第二次是通过操纵制造表象分裂的狂热灵感而实现。或者，如果你愿意的话，也可以说哲学家王发明了两种科学：一是社会学，它让宇宙的表象离开实用的功能；二是美学，它使捍卫哲学正当性的表象在实用功能面前退缩。诡辩士——其消极性吸收了脱离自身角色的手工业者所特有的不正当性的效应，以及诗人——哲学家王的狂热同伴，他们各自站到手工业者的两侧。或者，更恰当地说，他的滑稽角色。一旦工艺作品的严肃性不再将其看作是大师智慧，哲学家就可以将精通表象和谱系学

的专家——他们是一切美和真的窃贼或者是要赖的帮凶，鞋匠自认为在美与真中有自己的一席之地——纳为己用。

柏拉图的挑衅能力就在于他不同凡响的坦率，通过这种坦率，他对未来的各派认识论和社会学试图混淆的东西进行陈述：真实的秩序不可能建立在科学之科学的基础上，就像社会秩序并不能建立在劳动分工的基础上一样。社会关系和演讲的秩序源自相同的假设，即把手工业者从虚构领域驱逐出去的假设。剔除那种惯常进行却不自知的艺术的谎言。在哲学秩序和社会秩序的交接之处，只有高贵的自然谎言起作用。

手工业者的生产活动就是一种谎言，与之不同的是，哲学家却声称以有关真实的科学为基础建立其谎言的合理性。但是正好相反，正是谎言——即对模拟事物的立法——通过法令的系谱神话建立了哲学的合理性。

从根本上说，哲学就是系谱学，既是关于自然的论说也是关于贵族身份的论说。但是不应该从中期许一种关于用来辩解不平等社会秩序的“奴隶制度”哲学，或者一种用来将人们桎梏在其“极权主义”观点之中的哲学。其实，与其说哲学在于桎梏别人，还不如说它要保护自己；与其说它要将真理强加给别人，还不如说它要保持其表象。贵族身份，我们是知道的，首先包含的就是这些。

柏拉图式的秩序和狂热所表达的内容既不是哲学与已经建立的政治秩序之间的妥协，也不是它执着于将其真理

强加给城邦混乱的秩序。这更应该是其机构自身的矛盾所在。哲学只有通过关于自然和贵族身份的专断论说才能够划定其自主的范围；通过模仿其目的而让其张力变得可能的一种论说：完美的自然。只是，这种模仿是被用来触及它那被夸张歪曲过的形象。哲学家王被迫和他的猴子们一起生活。

这种逻辑和威胁，在充满希望与恐惧的社会主义时代，查拉图斯特拉（Zarathustra）又把它翻找出来，唯一的代价就是用它们反对柏拉图。当尼采歌颂生活的谎言和表象的高贵激情、反对真理的苏格拉底平民式激情时，他可能仅仅加深了哲学家王对农民色诺芬的平民式苏格拉底的怒火，加深他对人民哲学家安帝斯泰纳的怒火。尼采要确认的柏拉图学说是：真理只有在高贵的谎言中才保持其合理性，而这高贵的谎言将高贵的灵魂同为铸铁和喧闹会议而生的灵魂区别开来。

当把希腊神话中的“地中海”的优雅搬到西班牙的《比才》一剧中，将雪茄烟女工、斗牛士、丁香百事达客栈里的粗野之人安置在阿伽通（Agathon）的宴会里，那么一定会为这种现代特色付出自己的代价。关键在于——如同我们从谢吉第亚歌曲中所知的那样——客栈处于城墙脚下。这是哲学的城墙，其中幼稚的——或者说是狡诈的——哲学家安蒂斯泰纳斥责哲学家们拒绝保护手工业者，可是，建立哲学城墙的目的正是要保护哲学家不受手工业者的

影响。

那么，在民主与社会时代，烟草工厂的女工应该让哲学家远离何物的影响呢？怎样的逆转使工厂回过头来反对手工业者，又让妓女来使艺术家哲学家避免烦恼？如果比才应该反对瓦格纳（Wagner）（查拉图斯特拉的哲学家），这不是简单地因为卡门的舞蹈比圣杯骑士的弥撒曲更轻柔，这可能是因为还有某个比帕西法尔（Parsifal）、西格弗雷德（Siegfried）、罗亨格林（Lohengrin）士兵的愚蠢自大更难以忍受的东西，即汉斯·萨克斯（Hans Sachs）鞋匠对诗歌的谦逊要求。

马克思的工作

我甚至下决心做一个“务实的人”，并打算明年年初到一个铁路营业所去做事。但是由于我的字写得不好，没有谋得这个差事，我不知道这该说是幸运还是不幸。

马克思致库格曼的信（1862年12月28日）

鞋匠与骑士

无论鞋匠在其店铺里唱歌，还是在人民节日的时候合唱，这都不是问题所在。调节他们劳动时肢体动作的歌唱，或者是打发他们休憩时光的歌唱，维持着这种表面上的喜爱，这种喜爱——不只是一个称谓——使工人心系其职。再说，那些美学家也没有被强迫要去听他们唱歌。

但是，在《歌唱师》的剧目舞台上，却做了另外一件事。他建议让人民对音乐进行一年一次的评判，人民评出来的可以进入歌唱师名录的第一名被称为骑士。

第一个错误是可以原谅的。需要借助掌声来评判美，混淆观念的整体性及形式与投票选举民众的多样性，这被看作是和使用工具的人的本性相吻合的。如果只是涉及利用同行来对手工业者的歌声进行评判，这还是无关紧要的事。

但是，汉斯·萨克斯可没搞错。他建议在民众中加冕的可不是学徒，而是骑士。他所支持的不是歌者，而是诗

人。因为这位由纽伦堡手工业者中的鞋匠引进的诗人骑士，使一切看起来都变得模糊不清：武器、工具和格律；职业、科学和灵感；金、银和铁。

鞋匠的暴动

这不是音乐家的哥特式想象制造的混淆。1868 年，瓦格纳让在慕尼黑歌剧院上演的圣·让狂欢节表明了几十年来一直萦绕在专家心头的关于哲学、艺术和政治秩序的众多问题中的一个问题：鞋匠侵犯了专属于对善的观念熟知的专家学者和受到美的形式启发的情人的领域。

的确，长期以来，不管是在巴黎的街道还是在纽伦堡的街头，警察习惯认为，在引起轰动方面，首屈一指的就数鞋匠学徒和裁缝。这符合他们的观念，即杰出的民众的观念：混杂的、嘈杂的众多的人。剧场经理也深谙此道，并且利用他们来捧场。

可能错误就在于此。警察被告知不喜欢剧场里有被雇来捧场的人。最大的恶不在大众，而在其变形之中：装扮这些工人的华服，支配他们鼓掌的高雅爱恋，将其置身其中的戏剧幻觉，很显然，他们从中产生兴趣。从而，他们涌向一个迷恋头面人物、痴迷《理想国》中的人物的秘密社团，又或者汇聚到圣西门的聚会，在这种聚会中，来自

上层社会的人友善对待工人，结果是公正的。于是其中一些人不再畏惧继续朝诗人和哲学家的神圣乐趣攀登。

于是产生鞋匠的暴动。历史学家给出的社会学原因愿意从这种暴动中看到鞋匠品质的上升。技术熟练劳动者的自豪感以及他们在被贬低的新工作环境面前的焦虑不安武装了鞋匠的精神和臂膀，同时也武装了其不可分割的助手裁缝。

只有鞋匠——以及一切工人——知道一点，那就是不存在鞋匠的品质。或者，其实还是又回到同一层意思，那就是鞋匠具有一种品质，这种品质自柏拉图以来就没有改变过，即鞋匠除做鞋以外不可以从事其他职业。

“品质”和禁令联系在一起，这一点对学者来说已变得模糊，但是工人对此却很熟知。原因很简单，那就是继承这个原则的是他们自己，几个世纪以来，这已经称为他们内部阶级分层的一个原则，这也是他们通过拒绝贱民的命运——鞋匠——来遵从或者同时忽视自己的命运的一个手段。

“如果他不是几何学家，他将不可能进入这里”，各行业的人都找到了他们的几何学王：木匠，所罗门神庙的所有建设者的子弟中最有尊严的人。所罗门神庙建立了一个工人世界，在这个世界里，每个人——无论是铁匠还是箍桶匠，无论是锁匠还是油鞣匠——各就其位，并且一生都永不停歇地学习本门技艺。这些单科技术人员不大喜欢模

仿者，也不喜欢金属的混合。至少曾经有一位诗人霍夫曼（Hoffmann），他描述了把箍桶看作是最高艺术，并且既不希望画家介入他的工作坊又不愿意女儿嫁给骑士的马丁师傅，通过描述，他为自己的模仿者进行了报复[①]。

一个规定了禁令且划分了等级的世界。从杰出的几何学家起，以艺术是否变得更加粗糙、几何学是否变得多余为依据，以递减的方式排列依次是木匠，最后才是陷于人间苦海的鞋匠。直到19世纪，鞋匠依然要为反对柏拉图建立的秩序所犯的罪行而付出代价。他就是一个侏儒，其伙计的歌声使大围裙、硕大的工具和难闻的鞋线蜡变得滑稽可笑。他是一个通过欺诈手段得到手工业行会秘密的篡位奴隶。木匠的权威下令整个有责任意识的行会会员杀掉所碰到戴着他们行业徽章的萨布兰“Sabourin”。

在19世纪中叶，这种秩序已经开始没落，但是依然到处可见可能因为放肆而受到惩罚的鞋匠的尸体。总而言之，等级秩序的现实延伸了象征秩序的禁令。修鞋业是所有职业中的最低等行业。如果说在工人本不应该在的地方的最底层处处可见鞋匠，那是因为他们是人数最多的、最闲的、对手工艺的荣誉感感觉最弱的人。鞋匠的暴动并不是一场为了捍卫修鞋业质量的战斗，而是一场反对修鞋业质量的战斗。这种抗拒的典型形象是：这位年轻的诗人，他那位

---

① 尽管只有在故事框架和艺术/工匠关系的主题上是相似的，《箍桶匠马丁师傅和他的学徒们》被认为是瓦格纳的《歌唱大师》的创作思想来源。

在中学工作的父亲强制他从事鞋匠的职业。“他圣洁地抵抗了他父亲的意见，”他的传记作者说，“折断了他不为之而生的职业的工具，回到自我，从而重新找到了自由。”①

问题的根本在于：现在，无论是谁都可以对本质进行定性，并且可以不受外界因素的限制自主地判断自己是否是为鞋匠这个职业或者其他别的职业而生。保证等级秩序的“非它”从两面受到质疑。有些技术熟练的工人，在职业变动中发现，掌握一门职业技术并不需要如此多的时间，从一个职业换到另一个职业也没有那么多的麻烦②。

也有人甚至把这种技术的熟练理解成禁令的反面，决定适应表象的乐趣以及辩证法带来的乐趣。于是又找到了种种托辞，比如，一个篾匠在入职失败后就会找借口说：“即使我只是远远地看到苏格拉底，我就会立刻离开了我的职责去追随他，和他一起去讨论存在的真善问题（通常都是整天讨论）。”③

本质混乱了。各种职务混在一起，各种金属混在一起。单科技术人员进入被模仿者弄得嘈杂的世界，他们邂逅受神圣艺术启示的骑士，遇见将其秘密透露给人民的哲学家。行会的人和受神灵启示的人同样担心这种无秩序，他们揭露的中心总是同样的范型。1841 年，勒弥尼尔（Lherminier）教

① Hyppolite Tampucci《诗集》（序），巴黎，1833 年。

② 昂蒂姆·科尔琫（A. Corbon）《职业教育》，巴黎，1855 年。

③ 高尼（G. Gauny）《给巴罗的信》（*Lettre à Barrault*），1854 年 6 月 26 日，高尼基金会，圣·德尼斯市图书馆。

授——他是圣西门学派的人，在出身时看到了异端——起来反对给予工人出身的诗人荣誉，他发现了鞋匠诗人萨维宁·拉普万特（Savinien Lapointe）象征性存在。他用现代共和国之父的建议来反对那些为工人诗人欢庆的共和党人。“我一定要让艾米莉学习一项职业［……］，我不希望他成为音乐家，也不希望他成为著书立说的人［……］，我更希望他成为鞋匠，而不是诗人。”美学上的混乱，政治上的混乱，象征意义上的混乱，真实的混乱，一切相互依赖。在一个允许鞋匠问鼎诗人桂冠的共和国，“将会面对成千的候选人角逐最高权力，法律将不会被遵守。”①

相反，《艺术家》的编辑们——在政治上很前卫——在1845沙龙上表示很担心侵入艺术领域的民主。而他们也不是不会弄错对象：“从本性上说，并不是人人都是天才，它对一个人说，‘你做诗人吧’；它对另一个人说，‘你来做鞋子吧’。”②受到神灵启示的人的权利不受约束地和秩序的理由相衔接，并温和地对之产生影响。任何平庸的担忧都不会刺激查尔斯·诺丁（Charles Nodier）的温情，他对表演高乃依悲剧的鞋匠们表示担忧，且自身也对恶之源进行判断：未经思考的写作民主。这些文字被印刷出来，成为人民的训言。写作将“有用的技术工人”和“正直的手工艺

① 勒弥尼尔《工人文学》，《两个世界杂志》，1841年11月，第972页。
② 《艺术家》，1845年4月。

者”改编成“小偷、骗子、造假者。”① 于是，一个同时可以满足国家、人民和诗人三者的合适的解决方法被表达出来：将大众文化还给人民，将曾经被哲学家占为己有而后又被摧毁的那种虚幻的理智还给人民。介于反革命的反哲学怨恨和唯物主义反意识形态的活力之间，诺丁完全纯粹地表达了这种被恢复的柏拉图主义，认为受欢迎的叙述应该谴责一种在写作上等同于一纸空文的哲学。

一切依然好像是现代共和国的命运能够在这种象征的分享中被表示：在共和国里，必须按照职业对个体进行归类，职业象征着一类人必须从事自己的工作而不是其他职业的工作。一项职业总结了劳动的必要性，因为它排除休闲的特权——尤其是生活最严肃艰苦的时候。在任何一个地方，如果鞋匠不做自己的本职工作而做其他的工作，社会秩序就受到威胁。反之亦然，我们就可以把任何妨碍国家秩序的人冠以鞋匠的绰号。所以，《经济学家报》博学的编辑对这位因其煽动性著作被法国政府驱逐出境的德国共产主义者的身份没有片刻的犹豫：他对他的读者们说，卡尔·马克思就是鞋匠。

① 查尔斯·诺丁《对人民的训言的道德效能》，《空想》(*Rêverie*)，再版，普拉玛出版社（Plama），第 182—183 页。

圣·让之夜

正是在这样的背景下，1845 年，理查德·瓦格纳想象了骑士和鞋匠的故事，当然，一开始是用来反驳其批评者的。但是，23 年后，当他使这个故事被表演出来的时候，只是为了表示这出剧已经被演了。即使《歌唱大师》是作曲家的所有作品中唯一的一部歌剧作品，它却真真切切是一场告别演出。鞋匠的暴动被肃清了。在四十年代的风暴中，艺术家委托人民掌管本质和天才的属性，现在他们又将这种属性完全掌握在自己手中。夏娃可以除去沃尔特（Walter）的头冠，让其扮成汉斯·萨克斯。但是，什么都没有改变，却恰恰产生了相反的结果。鞋匠诗人的胜利同时意味着他的屈从。这场胜利是一场人民的洗礼，通过它，圣·让-巴普蒂斯特的代表让受神灵启示的骑士艺术家被接受，并且把被手工业者篡夺的贵族骑士音乐家的头冠还给他。在人民和妇女的崇拜中，鞋匠和诗人之间的联盟是一种昙花一现的事物，是一日的权利，嘉年华的权势，只有在恢复天才对技术的至上优势、灵感对记忆法的至上优势时才发挥效用。而这只需要一个中介就可以了：贝克梅瑟（Beckmesser），一位市镇书记员，只有通过在石板上做记录、勤苦重复才能记住东西。他是现代的诡辩家。或者更

确切地说，他不算是一个诡辩家，因为，他既没有能力准确地背诵，也不会自己亲自做鞋。现在我们称这个蹩脚的诡辩家为小资产阶级。

“大众文化”新梦想的审美与进步的提炼，“哥特式”歌剧塑造了我们现代占主导地位的一种形式。在《唐豪瑟》和《歌唱大师》之间，在瓦特堡唱歌大赛和纽伦堡唱歌之间，圣西门和费尔巴哈对人民、女人所表示的敬意产生了一种决定性的转变。从正面介绍手工业者的德行伴随着借出与还回的游戏。受神灵启示的艺术家给人民的特有习性赋予一种天资、一种人民会马上归还给他的恶念，从而使人民艺术家、劳动者、骑士以不同于机械模仿者的身份被接纳。艺术家的这种被认可模式也是他向政治家和学者建议的模式。柏拉图式的旧秩序在可怕的大杂烩与混杂中显现出来。纽伦堡的嘉年华反而表现了这种对混杂的现代用法，它抹去了各种金属的颜色，去掉了以前的各种旧秩序可见的轮廓，就是为了在现代赋予完全建立在下层力量基础上的卫士和受神灵启示的人一种新的合法性。

具有讽刺意味的是，有一个评论家无与伦比地预见了这一运动的影响力：年轻的理查德·瓦格纳是位革命者。在《歌剧与悲剧》一书中，他对人民天才心中旨在赋予歌剧新的活力的双向互动做了轻快地分析：奥贝（Auber）骑士的交叠大眼渔网夹杂在那不勒斯渔民的鱼摊中，其对手罗西尼（Rossini）踏着阿尔卑斯山的笛声散步，群众登上

迈耶贝尔（Meyerbeer）的舞台。确实，相比一台代表性的机器，鞋匠汉斯·萨克斯及其学徒运转起来的是简单的烹饪法。

习惯上对这种大众文化感到反感的哲学家至少有两位：弗里德里希·尼采和卡尔·马克思。前者甚至在一段时间里曾对圣·让篝火节的大众魅力着迷。他花了一阵子才得出一个判断，而这个判断奇怪地让人联想起柏拉图的判断：鞋匠暴动的剧场规则依然是鞋匠的胜利。只有如此才为戏剧。剧场体制就是这种概念，《法律篇》对这个概念进行了严格的革新，通过它，尼采处理了“瓦格纳事件”。就算鞋匠的传奇单单对艺术家的认可有利，那也没关系，因为确切地说，音乐领域，然后是哲学领域和政治领域的衰落是由模仿者艺术家的权利——尼采术语中指的是演员——开创的。让音乐的规则听从艺术家的意见，这就是让这些规则在短期内落入人民的手中。“戏剧是群众的起义。”① 柏拉图空想的形象在尼采用来痛斥拜罗伊特剧院的形象中找到共鸣：拜罗伊特剧院是一个魔窟，在那里，出身良好的青年变得堕落。但是，它也是一个“水疗所”，其恶劣的卫生条件让我们想起逃跑的奴隶在里面撒尿的公共浴池。其结果——按照最接近词义的说法——和柏拉图的判断几乎无异：演员的支配只会导致一个结果，那就是破坏了“使

① 尼采《瓦格纳事件》，《偶像的黄昏》，亨利·阿尔伯特译，法国信使出版社（Mercure de France），第40页。

作为阶级的劳动者成为可能的那些天性"[1]。要反对这个结果，只能求助正午时分的蝉，除此以外，别无其他。

空想理论家、鞋匠和发明家

南方对抗北方，思想领域抵抗模仿者和大众同时来临的某种地理学。马克思眼中的风景按照别的方式形成。对生在特夫市的居民和伦敦的居民来说，中央高原不代表是与北部的不文明相对的文明。文明，它首先是一条交流的长河，它躲开了未开化的疆域。纽伦堡，代表的是南方，那个由狭小的小城、古旧的破烂货、南德的旧时温情构成的地方，它反击由大业主、军国主义者及官僚构成的北部地区。对马克思来说，一种僵化的辩驳反映在令人生厌的德国革命中，这场革命完美地体现在1848年两个"英雄"的互补性格之中，他们就是马克思的两个眼中钉：冒险主义军国主义者中尉维利希（Willich），情感夸张的诗人金克尔（Kinkel）。

革命之后，马克思觉得自己被引导去谈论纽伦堡及其鞋匠诗人。他理解了多麦（Daumer）的著作《新世纪的宗教》。为了对抗在当代的野蛮围困中衰败的"文化"，多麦

---

① 《偶像的黄昏》，第171页。

提议一种新的以本性和女人为依托的人性宗教。对他的评论者来说，这种“本性”只是狭隘的城里人所作的愚蠢田园诗，他们背诵克罗伯斯托克（Klopstock）的颂诗而使他的周日散步变得更有趣。女性依然保持了19世纪女作家的模式，她们恢复社会生活。至于对衰落的哀叹，她们明确地指出何为作家的典范：“多麦先生为其衰败而哀诉的文化是指帝国时代作为自由之城而繁荣昌盛的纽伦堡的文化，当时，纽伦堡的工业——艺术和手工业的混血儿——扮演着重要的角色，德国小资产阶级的文化伴随着小资产阶级一起慢慢垂死。即使旧阶级的衰败——比如说骑士阶级——可以为一些伟大的悲剧作品提供素材，但它也只是庸俗地对狂热的恶毒行为以及对马克思文集和僧柯磬舍（Sanchopança）训诫集做了无关痛痒的表现。多麦先生继承了汉斯萨克斯，他枯燥无味，没有丝毫幽默感。《新世纪的宗教》展现给我们的让人触动的画卷是：德国哲学在其精神之父的灵柩前祈祷、哭泣，这就是德国的庸俗无知。”①

从表面上看，以上评论显得很简单，它参照马克思思想的两大主题。第一大主题是，思想批评对生产力发展的不了解；另一大主题是，两大历史戏剧形象的对立：悲剧，新世界和旧世界斗争的忠实表达；喜剧，对已经遭到摹仿

① 《马克思恩格斯全集》，卷七，第203页。和所有关于马克思的文学参考的文本一样，关于上述文本，可以参考伯拉威尔的著作《马克思与世界文学》，牛津大学出版社，1976年。

且价值已死的历史进行微不足道的反复讲述。多麦就是这些在思想领域“没有什么建树”的空想理论家的代表，他们和那些在生活实践中没有什么突破的小资产者没有什么两样。他们和小资产者一样，没有能力分辨出挣脱工业时代纷争的解放因素。他们和这些小资产者一样，只能以这种回归到资本主义的不现实的梦想来与之对抗：滑稽可笑地重复在堂·吉诃德时代就已经失败的骑士对抗历史的战斗。

解读很简单，只不过要以通过马克思从不吝啬的错误留白来实现为代价。通过他，我们知道了 1848 年革命是如何以闹剧的方式重蹈了利用古代的伪装将资产阶级从封建桎梏中解救出来的大革命的悲剧。但是，在这里事情是不一样的，庸俗无知的喜剧不是悲剧的重复，而是自我的重复。说多麦滑稽可笑，那是因为他重复一个已经很可笑的社会形象，并将它贬低。这个可笑的形象不是逃亡的骑士所作的无谓的斗争，而是纽伦堡的工业在其黄金时代所进行的生产活动。

实际上，马克思所针对的目标在这里不是行会中的社会等级制度，也不是指职业惯用语的狭窄，而是指中世纪中一个自由城兴旺昌盛的工业，在那里，进步历史习惯看到资产阶级主导和人民解放的新世界的最初萌芽。对历史学家来说，只有一个因素使这个新生的资本主义陷于险境：那就是它的地理位置不佳，它远离河运和海运的通道，而

破坏一切的军队却从其境内招摇通过。

但是，让人好奇的是，历史唯物主义之父却没有如此推论。对他来说，这个过时的工业是一种死于腹胎的工业：一种双面的事物，一个杂种，一个私生子，是两种矛盾事物的混合，即工业生产和艺术创作的混合。而在他那个时代，这种联合不仅仅是过去的手工业者的梦想，它也体现在工业和社会创新者身上，他们是工业工艺的推广者。至于垂死的纽伦堡文化，它还具有吸引一些进步人士的东西：在1867年的世博会上，工人代表对纽伦堡展出的机械玩具非常欣赏。他们认为这些机械玩具带给儿童的是科学教育，而那些幼稚愚蠢的玩具娃娃却把腐朽阶级的软弱无力和腐败传授给了法国儿童。[①] 总之，工业工艺和纽伦堡的玩具可以向未来的共产主义世界的"综合技术"教育提供更让人信服的模式，而不是马克思有时会沉迷于其中的那种对模糊不清的田园曲所作的讽刺性的变奏：在这个世界里，将没有油漆工，只有和其他事物共存的个体，这些个体将会刷油漆；在这个世界里，同样的那个人，根据不同时间，也可以是渔夫、猎人、牧师、评论者，等等。

但是，确切地说，马克思以另外的方式理解进步。对他来说，超越柏拉图禁令的既不是鞋匠诗人，不是工业工艺，也不是机械玩具。在汉斯·萨克斯时代，资产阶级的

---

① 《1867年世博会工人代表的报告》,"第十组调查",卷Ⅰ，第5页。

未来和自由以及人民的解放还不曾在帝国自由城的欣欣向荣的工业中开始。它从英国开始，或者从荷兰开始，是从建立在交换海域旁边的制造厂的净化器这个让人难以忍受的地方开始的。正是在那里，水与火的革命性结合提前到来：钟表匠瓦特和金银匠富尔顿的发明打开了大工业的道路和世界市场。“各守其职！职业与手工工厂的金科玉律在钟表匠瓦特发明了蒸汽机、理发师阿克莱特发明了纺纱机、金银匠富尔顿发明了蒸汽船后变得荒唐与该死。”①

鞋匠并不是因为变成了诗人或者工业艺术家才逃出厄运，而是因为他发明了机器。我们知道，悖论之处就在于，鞋匠不是只做鞋业，而是有机会更少地从事这个行业。机器大革命，那就是行业或者手工工厂的劳动者，在有限的操作中，使其操作变得更加受局限。总之，只有当精神错乱与厄运对所有的人来说都是一样的时候，它们才能够超越旧的尺度。它是资产阶级的厄运，从短期来看，它为资产阶级带来了繁荣，从长期来看，它把资产阶级推向死亡，因为，大工业生产本身应该暂死让完整的个体代替被分割的个体，而且它只能踩着资产阶级才能达到这个目的。它同时也是无产阶级的厄运，无产阶级只有以把自己的能力和手工业者的自由舍弃给资产阶级工厂的狂热为代价，他

---

① 《资本论》卷二，社会出版社（Editions sociales），第 167 页。在极少数例外的情况下，我们一般参考社会出版社主持的相继由爱弥儿・波提切利（Emile Bottigelli）、吉尔伯特・芭堤雅（Gilbert Badia）和让-皮埃尔・列斐伏尔（Jean-Pierre Lefebvre）主编的译本。

们才能够赢得完整个体的世界。这些手工业者发明家们，他们在解放了其阶级兄弟的同时，也迫使他们自我毁灭。要把资产阶级拖到自杀的恶性循环中来，手工业者就必须同意放弃一切积极性。

这种在灵柩前哀号的历史可能只是一个假象。因为历史恰恰从它遭遇死亡的边沿“向前迈进”；在那儿，没有祈祷，也没有哀诉，只有精神错乱与厄运。汉斯·萨克斯的死以及纽伦堡工业的衰亡，相反，它只是一场喜剧，只是一种对死亡的夸张描述。依然在纽伦堡，非利士人处在新工业美好时代的初期，“多愁善感的蠢驴”李卜克内西（Liebkenecht）甚至将其变成德国马克思主义工人党最有影响力的地方。思想保守的特点就在于此：生活艰苦。三十年后，恩格斯在伯恩斯坦提醒道：“自三十年战争以来，非利士人的心理赢得了德国的所有阶级。[……]，它不光支配着帝位，而且也统治着鞋匠铺。”① 思想保守不代表过时的历史，而是指没有开好头的历史，它是错误的历史，是低劣的或者平庸的历史，它重复合法的历史。杂种是“二”的蹩脚形象，并不是“裂开”这个形象，而是满足于“重复”这个形象。就好像是在构成了其可耻行为的混合中，它正好找到挣脱矛盾的火花而幸存的力量。这种历史的下等境况是它虚假的高贵：艺术与手工艺的混合，制造与想

① 《恩格斯在伯恩斯坦》，1883 年 3 月 1 日，《德国社会名主党》，10/18，第 171 页。

象的混合，有用与娱乐的混合，宝石与普通金属的混合。同时，杂种也既指旧时成功做到对金工的完美模仿的纽伦堡皮革匠的精湛技艺，也指对有用的艺术品抱有期望的工人哲学家蒲鲁东的平庸。马克思博士，他是主张分割的：他喜欢希腊艺术以及古典杰作。他的女儿们玩的不是机械玩具，而是玩具娃娃。为了逗她们开心，他要么双手双脚着地扮作马儿，要么对她们讲述一位魔术师的作曲故事，这位魔术师无法偿还他的债务，不得不把他制造的绝美物品卖给魔鬼，但是最终却总是又找回了这些物品。至于这位未来的共产主义者的天真田园诗作——可能像《菲德拉》的末世学，它所拒绝考虑的东西才是它的价值所在：既不做工业制造，也不做艺术模仿，这是不对它们进行混合的最激进的方法。

相反，杂种是生产内部自身谎言的力量。生产力理论家在这方面是赞同《神怪故事》的诗人的。纽伦堡的工业总是可以还原为马丁师傅的工作坊，在这个工作坊中，在不为作坊师傅所知的情况下，充满了不完全是箍桶工的手工业者：伦霍尔德（Reinhold）漆匠，金银匠弗雷德里克（Frederic），骑士康拉德（Conrad）。一个建立在重复自己和重复他者游戏基础上的封闭世界，即生产者和模仿者的世界，手工业者与空想理论家的世界。如果说纽伦堡的文化是衰落的，那并不是因为它是旧时的文化，而是因为它没什么价值，而且一直如此。如果说它如今在曼彻斯特的

工厂眼里看起来很平庸，那是因为它一直如此平庸，即使在它的鼎盛时期也是如此，在不断落魄的骑士的失败战斗面前，在那些伟大的悲剧作品面前，它已经如此平庸。好的历史是悲剧的一面，在那里，悲剧英雄与历史相抗争。正是这一点使马克思和黑格尔相区别，尽管马克思参照了黑格尔的思想。黑格尔作品中的悲剧不属于世界秩序的败落阶段，而是属于一个世界秩序的上升阶段。卓越的悲剧，比如希腊悲剧，就标识了自然的力量和国家的力量相对抗的时刻，安提哥涅（Antigone）反对克雷翁（Créon），雅典娜宽恕了俄瑞斯忒斯（Oreste）弑母的罪行，后者被解释为是为了报复家庭的夫权秩序。

没落的骑士制度对黑格尔来说是小说的素材。或者，更确切地说，它可以作为历史题材小说的主题本身，即对可以理解的主观性在完全被它遗漏的世界里游荡的叙述。杰出的小说主人公当然是堂·吉诃德，一个衰落世界的斗士，他是那位被号召成为未来主人的公仆的翻版：僧柯磐舍，一位代表新资产阶级世界散文的人。

但是，当小说在马克思的著作中变成悲剧故事时，它就改变了意义。它变成了历史的悲剧性恢宏与历史的喜剧性平庸之间的对立。马克思和恩格斯之间的鸿沟在这种通常被忽视的奇怪现象中得到最好地显示：在马克思的著作中，和磨坊做斗争的是僧柯磐舍。那个代表过时的幻想、空洞的语言和虚幻的战斗的理论空想家，在这里不是《德

意志意识形态》中所指的堂·吉诃德，而是僧柯磐舍，即那位只想到自己的肚子、张口即格言的农夫之子。空想理论家，他就是那种看起来被精确地打造体现平凡与生产的未来世界的人，如汉斯·萨克斯或者自由的纽伦堡手工业者之类，他与为社会等级的封建秩序进行辩护的骑士幻想相对立。实际上，在《德意志意识形态》中，僧柯磐舍成了他主人的主人。空想理论者不是异想天开的空想家。他是揭开骑士错觉真相的自由思想者。可能正因为如此，他对历史一点都没理解：关于其主人的悲剧性战斗，关于大工业的发明者工匠的痛苦和进步的著作，投入到“天意之战”的工人的疯狂，或者穷力为工人解放而著书立说的马克思博士的疯狂。

僧柯磐舍从侧面批评鞋匠的暴动。在他的诗人理想中，其批评只愿意看到手工艺复制品的平庸。对马克思来说，鞋匠诗人是平庸历史中的人，是和作为矛盾体的人相对的被复制的人，是不愿意在必需的时候提高自身素质的劳动者，他在生产领域用写散文的方式抒写诗人安蒂巴特罗斯（Antipatros）伟大的田园梦想：仙女推动水磨带给工人快乐[①]。为了在机器、科学和战斗的牺牲中赢得神圣的休闲生活，相反，就应该抛弃“陈旧过时的”差距。

从生产力历史出发，政治和意识形态形式的清晰起源

① 《资本论》卷二，第91页。

及简单的发展历程夹杂着既隐蔽却又无法改变的价值系谱学，它和尼采的价值系谱学比较接近，他们天生能够使手工业者喜剧性的衰落和骑士悲剧性的没落相对照，至少在这方面他们是接近的。悲剧是死亡中呈现的生命的伟大，喜剧是生命中呈现的死亡的吝啬。对马克思而言，就像对尼采、对柏拉图而言，出生和死亡有两种方式。历史的表面单一方向正是两种运动的错综交叠。柏拉图的《政治家篇》向我们提供了一个时而由整体原则统治、时而又被放任处于“多”的渎职境地的世界所经历的逆向运转的神话。从马克思的文本中，我们可以理解“多”的两种错综复杂的模式，生与死的错综复杂的循环：混合体的变质，或者，对立事物的白热化。面对蔑视衰落的人，生产力理论的那种所谓的乐观主义一下子就被两种相反力量之间的博弈撕裂了：水与火之间、生产与毁灭之间的恢宏悲剧；土地与空气之间、生产与模仿之间的平凡喜剧。你说谁要接受马克思的“普罗米修斯式的”理论：普罗米修斯的身体一下子就粉身碎骨了。历史唯物主义与革命的辩证法很有可能永远不会在其理论中相遇。

无产阶级的生产

然而，《德意志意识形态》这部鸿篇巨制——一直被种种批评所包围——是想自己证明且向我们证明，一切事物其实是很简单的，历史只有一个原则。只要是从现实世界出发而不是从各种观念的世界出发，那么我们就应该观察到这个简单却又具有强制性的真理。只有先生存，才能“创造历史”。“但是，要生存，首先必须有生存所需的吃、喝、住、穿及其他一些东西。历史现象的第一要素就是生产这些可以满足生活所需的物品，即物质生活自身的生产，历史现象就在于此，即整个历史的根本条件。就像几千年来那样，我们现如今仍然要满足这个条件，每天每时每刻都在创造条件，只为了维持人的生活。”①

日复一日，时时刻刻，柏拉图关于时间缺乏的标准有着令人奇怪的反响。它的功能不再是将属于铁质一类的人

① 《德意志意识形态》，芭堤雅（Badia）和阿里（Alii）译，社会出版社，第 57 页。

限制在他们的领域，它的功能更多是将自以为王的骑士和哲学家拉回他们的位置。“此外无他”的支配角色事实上开始变动。工人的生活原则变成了黄金法则，成为论说的论证。无法抽身做“别的事情”成为历史的一般原则，它就像一个顽念在《德意志意识形态》或者《共产党宣言》浮夸的词藻中引起反响：我们只了解“一种科学”，即历史的科学。历史“不是别的东西”，它正是对前辈传给后代的物质资料进行开发的一代又一代人的继承。直到我们的时代，整个社会的历史“就是”阶级斗争的历史。占主导地位的思想观念“正是”占主导地位的物质资料关系的理想表达，除此之外“别无其他”。现代政府“仅仅是”管理整个资产阶级公共事务的“委员会”。和小资产阶级的实践相比，这些空想理论家们在思想领域“并没有多高明”。共产主义也只是一个消除了现有事物状态的现实运动。而这些“除了枷锁一无所有”的无产者，通过废除私有制，他们只是把特属于他们的条件转换成社会的一般条件而已。

仅此而已，没有其他什么意义，没有新的进展，简单地，确实……以上这些副词和短语应该成为统一历史进程的积极原则——生产——的反面，以便在这项使人认清真相的单调工作中不至于成为孤独的动因。

生产的秩序

现在是时候谈谈天和地的逆转了。换句话说，真的值得制造那么多的议论而只是为了宣布一个发现：即为了生活，需要吃饭，然后，还需要喝、穿、住及其他我们在此不能像《理想国》第二部中那样详尽列举的事物？尤其鉴于平凡需要的硬性法则根本不需要解释。逆转的新颖性不能在于对这些琐事的提醒，也不在于由天入地所采用的反方向。它完全在于坚持作为天国与人间的一切活动的本质而提出的一个概念，即生产的概念。“当人类开始为其生计进行生产活动时”，他便和动物有了区别。“为生计进行生产活动，人类间接地生产了物质生活本身。”“人类是其自身表现及思想的制造者。”也正是人类自己“在发展物质生产及其物质关系的过程中，带着这个他们所特有的现实，转变了他们的思想及其思想的产物”。维持生计——它就是物质生活生产——使其有必要专心于“生产新的必需的物品”，并且沉湎于这种再生产之中。一切生产都必然和一种合作方式联系在一起，而这种合作方式就是“生产力”，在终于有这种意识之前，应该对生产力进行研究。生产力的意识“一开始就是社会的产物，只要人类存在它

就会一直存在”[1]。

因此，逆转不在于途径的颠倒，而在于出发点的持久。从愚昧状态到文明开化的社会，从土地的播种到智者的形成，都不是一蹴而就的。城邦的秩序和论说的顺序就如同鞋匠做鞋子一样被制定。作为一切活动的本质，作为劳动、战争和思想的标准，生产，它只经历了种种转变：从工人的劳动到生产力的发展，从生产力到占统治阶级的利益，从占统治地位的利益到占统治地位的思想，从占统治地位的思想到思想的统治地位，整个链条总是可以重新建立，它保证在黄金思想中只有关于生产的铁的转化，而无其他内容。但是，看起来转化却从各个方面都是在为铁质类别的人谋利。和其他人一样，哲学家也是一个生产者，只是，他的生产和别人的生产不一样。他的生产是生产工艺的一个限度，在这个限度内，生产转换成自身的仿制品。而黄金对于他不再仅仅是一个不再流通的货币，而是生产活动中可交换金属的空洞的反映。

另一种洞穴

现在，洞穴人将是柏拉图的至上模仿者，被降低到所

① 《德意志意识形态》，第 45、50、51、57、58、59 页。除非括号特殊指明，生产的德文单词指的是“Produktion”。

有生产者行列最落后的位置。因为，在哲学家的孤独感中，意识形态的黑暗之屋中好像不只有简单的物体逆转机制。在马克思思想中，因为他对洞穴的热爱，这位德国哲学家很像法国的农民。《雾月十八日》这本著作对我们讲述了这1600万居住在洞穴的法国人。马克思的书信向我们详述重现了鲍威尔（Bruno Bauer）在回到德国体验乡巴佬生活之前，他对其兄弟埃德加所居住的远离伦敦市中心的猪棚所做的参观。最束缚哲学家的城市就是柏林，它是一个被乡村包围的城市，不与任何工业交换的海口接壤。一个木板墙——因为对这样的穴居人来说石头做墙可能太奢华了——将之阻挡在一个城门外面。但这不是随便哪一座城门，它是汉堡的城门，一个通向工业交换之城的地方，马克思在那里发表了《资本论》。在这样的洞穴里，"纯粹思想"任凭自己被引向它的完全对立面，即冲动的纯粹兽性。"有一类学究或者作家，他们从来没离开过柏林；他们的活动一方面局限在一种徒劳无益的工作，另一方面又局限于享受自己的思想；他们的世界仅仅覆盖从莫阿比特到科派霓士（Kopenich），然后在汉堡的城门口终止这个范围，就好像一座木板墙就将他堵死了，他和世界的关系因为其悲惨的物质条件而降到最小。对一个属于这一类人的个人来说，即使他深深地感受到需要思考，这种思想也必需像个人自己一样变得抽象。对这一类人来说，这些难得的寡欲——它们仍然继续存在，它们更多的是来源于人的身体

构成而不是由人的经营而产生——只会因为反响而表现出来，也就是说，它们在自身发展的有限范围内，它们接受了思想所具有的特征，即冷酷、偏见的特点。它们只会在长的时间间隔中才会出现，并且是在主导性欲望泛滥的推动下才会出现（直接受到身体方面因素的支撑，比如说下腹的压迫）……”①

受束缚和奴役的哲学家，他们的身心受到职业机制及其低劣境遇的摧残。“凋零的寡妇涂脂抹粉，打扮自己干枯的身体，沉迷于一种最令人厌恶的空想，为了寻找情郎，离开德国”，她的这种孤独的泰然如今正好和这位在公共浴室洗澡却穿着新郎服装向贵族孤女献殷勤的秃头铁匠相映衬。对“批判之批判”来说，“工人没有创造任何东西”，因为工人的活动仅仅局限在满足欲求这种单一性上。这位年轻的唯物主义和无产阶级的拥护者回敬道：“批判之批判没有创造任何东西；工人创造了一切，甚至，就连他们的脑力创造都会让一切批判感到羞愧。”②

工人让批判感到羞愧，这可能还不是事情的本质。如果国王和奴隶调换了位置，接下来要了解的是，奴隶从王权中获取了哪些特权。但是，由于某种过度的“清晰”，事实在此变得混乱。于是，“任何一个根本的哲学问题都无可争议地分解为一个经验的事实”，很明显，“哲学不再拥有

① 《德意志意识形态》，第296—297页。
② 《神圣家族》，社会出版社，第28页。

一个使之能够以独立方式存在的地方了”。也不再存在一种将鞋匠排除在外的哲学秩序。但是，并没有一个可以让他更易进入的哲学秩序。不再有一个为科学保留的领地。不过，这也可能是在一个一切皆是生产者和模仿者的世界里，真理的所在地就是臆断的所在地，科学不再有一个确定给它的地方。除了做自己的本职工作以外没有时间做其他的事情，这可能就变成了除了自身职业的错觉以外没有生产其他东西的地方。

劳动的脚手架

现在，问题不再是要“按照事物的本来面貌及其真实发生的实际去设想它们”，而是要知道谁可以致力于该历史的“经验观察”。如果说一切皆是生产，人也是其观念的生产者，同时也是其物质生活的生产者，那么，对我们肯定地说“人大脑中出现的幻想物是‘从经验上看是不可靠的’人的物质生活过程的简单产物”这个说法就变得没有意义了。对此质疑的人正是那些在该程序所生产的幻想物中“暴露自身本质”的那些人。换句话说，不存在德意志意识形态。鲍威尔或者施蒂纳（Stirner）应该按照“事物本来的样子”去看待它们。可惜，在莱茵河的另一端，人们在这些事情上没有任何经验。他们无视历史。更确切地说，

在德国，“不再存在发生过的历史”[①]。如果只存在空想，那么空想的哲学家就是一个好的观察员。要想看到其他的事物，就应该换种角度看同样的那个事物，应该站在别处、“以置身德国之外的视角”观察德国舞台上的喧哗。离开巴黎才发现，原来巴黎的阶级斗争的事实其实就是政治幻想的事实，离开伦敦才发现，大工业的事实其实就是经济幻想的事实。确实，《德意志意识形态》这本著作是在布鲁塞尔写成的。好像也正是在布鲁塞尔，这种空想是最小的，或者说，是最少见的。

换句话说，“意识形态”，它可能仅仅是在生产和模仿、真理和臆断相互交换其权利的世界里，每个人只做“他自己的事”。看，不看，或者反向来看，它们由此成为对应的术语，这些术语让模仿者的幻想和生产者的远见也参照其对应物。因此，蒲鲁东“如果观察事物，那他做的也是逆向观察”[②]。不过，这也是因为他观察的是事物现在的样子，而不是将会成为的样子。他在机器中看到的是还没有成为事实的解放（重新构成的劳动），因为他没有看到即将实现的解放：相反，完整的个体即将在变质的工作中诞生，在劳动者失去所有的身份后诞生。但是，空想理论家视角上的不足，正是劳动者自身德行所特有的短视，正是职业愚笨的必然结果。

---

① 《德意志意识形态》，第 58 页。
② 《哲学的悲剧》，第 145 页。

空想理论家不是闲人，不是那个坐井观天的卓越空想家；他是辛苦耕耘之人，一个埋头苦干的人，比如被誉为现代希庇亚的那位印刷工人，内河航运的低级职员，语文学家，经济学家和哲学家普鲁东，他非常艰难地努力提高架在劳动的大地和科学的天国之间的脚手架。确切地说，这位智力不全的人不知道我们所处的时代不再是泰勒斯的时代：真理不再是天意，而是矗立在大地之上，在那里，问题仅仅在于观察，可是却无人看见。

因为，如果说“观看”不属于空想的创作活动——虽然空想的创作活动添加到各类“生产者”“自身事务”的生产当中，但是，在那个不再在于“凝思”而是在于“改变”的世界里，它却变成了一种不可确定的活动。埋头苦干的人，比如普鲁东，永远不会超越脚手架的第二层。他总是会跌倒在一边：在应该进行考虑的地方，他们却在生产；在应该进行改变的地方，他们却在凝思。

因此，空想理论家的缺陷可能正是劳动者的优点。他的幻想让人可以清楚地看到映照了一切工艺的世界观所采用的方式。工人的“智力创造”和被缚的哲学家的煞费苦心的著作之间的对立是非常能引起错觉的。工业可能就是“一部打开的关于人类主要力量的书”[1]。但是，这本书所包含的特点却无法自我解读。在为了学习而团结起来的巴

[1] 《1844年手稿》，波提格利译，社会出版社，第94页。

黎工人的面孔上可能闪耀着人类的全部高贵。但是，商品却呈现出一个比较愚钝的额头。它的面孔上没有写上本来的样子——不然的话，也是以一种对工人来说难以辨认的字迹写出——而工人的面孔上打下了选定的、被社会排斥的人民的印章，即“主张资本所有权的劳动分工的印章”①。裁缝维特林——既然涉及他——的“思想创作”总是让批评界蒙羞。但是，公正地说，他的脑力创作也只能如此：向资产阶级证明，工人可以和职业空想理论家做得一样好，甚至可以比他们做得更好。当批评是针对工人的时候，证据总是被过于掌控。由维特林传授给正义联盟的鞋匠和裁缝、被几个因缺乏理智主义的匠人重复、被其新的信徒烂熟于心的维特林的“思想创作”证实了其本意：按照小资产阶级空想理论者的方式所做的生产和再生产，这种方式和鞋匠及裁缝烂熟于心的针线工作的方式没有什么不同。总的说来，贝克梅瑟和汉斯·萨克斯是同一个人，意识形态仅仅是劳动的另外一个名称而已。

科学的不予起诉

意识形态者受到的束缚就是劳动者受到的束缚。要挣

① 《资本论》卷二，第50页。

脱束缚，就需要在生产领域产生一位不再是哲学家的哲学家及一位不再是工人的工人，一位智者，以及一位无产者。流亡的目光对德国的不幸是没有任何意义的。柏林洞穴学校老师原来的同门与之对立，这位同门学者不再受限于任何劳动分工的狭隘空间。

但是，这门科学所缺少的是对其路线的解释。如果说它积聚了从经验上可以确认的明显的事实，那是因为回答下面这个问题是不可能的：在物质生活的生产活动和模仿活动的组织结构中，是谁让科学的分裂成为可能？《共产党宣言》利用一种怪诞的地质学从这个问题中脱身：当阶级斗争达到决定性时刻，旧社会分崩离析的进程从战斗中的无产阶级行列中分离出并推倒“统治阶级中的一小撮[……]，尤其是那些已经升到整个历史运动的理论智者高度的资产阶级空想理论家”①。

悬崖与峰顶的混乱相当能够说明问题：科学是一个难以解释的现象。意识形态被解释，甚至被过度解释；模仿的生产，生产的模仿，这正是社会秩序中平凡的工厂现实本身。科学本身是一场意外，是在生产和模仿的既定游戏中撞了大运。它是一切场所难以置信的不予起诉；它不是在表象下看到“真实”的能力，而是在生命中理解死亡、在存在中理解不存在的能力，即分解的能力。马克思博士

① 《共产党宣言》，社会出版社，第47页。

写的不是哲学著作，也不是历史、政治或者政治经济著作，他写的仅仅是批判著作。

马克思的所有著作中，只有一个文本提出有关这项权力的理论：《黑格尔法哲学批判导论》，1844 年出版，收录在《法德年鉴》中。这是矛盾的理论：确切地说，让分解性批判和实践性分解的权力成为可能的正是德国的落后。因为它被阻止在现代历史的现实中生存，德国不得不在思想中生存。黑格尔创立了只在英国或者法国才存在的现代政治国家的理论。因此，其理论批判已经成为对现代世界精华的批判，对未来人类社会所作的必要的设想。总之，德国的落后把哲学作为旧的封建社会和新的资产阶级社会的绝对不予起诉而建立。同样，阻碍一切先进阶级以别的阶级的名义进行政治革命的落后，大致确定人类未来革命的主体，即作为纯粹的阶级解体的产物、作为纯粹的存在和不存在的无产阶级。

《共产党宣言》这本奇怪的“地质学著作”于是变得可理解了。它是对《德意志意识形态》所作的批判的政治与哲学的矛盾体。历史唯物主义的“此外无物”法则不允许德国的贫苦可以产生出有别于有关贫苦的其他哲学。但是，革命科学的出现没有别的解释。马克思不能改变对批判的解释，他只能删除它。一下子，科学就在其不可确定的差异中建立了。但是，它因此要冒一个相反的风险，即成为关于事物本貌的科学的风险，成为庸俗的实证科学。向田

园派费尔巴哈（Feuerbach）解释他眼中的樱桃树不总是在同一个地点，它是从一个既定的历史环境中移入的，它因此和世界上的一切事物一样，是一代代人根据自己需求的变化，站在前人的肩膀上，优化其工业和贸易，改变社会体制的结果，这种解释肯定是有教育意义的。但是，有关育林进步的坚定哲学思想和年轻的马克思所痛斥的历史道德——即 Platarque 的庸俗道德，他心满意足地详细叙述了桑布尔伟大而高贵的人民的尸体是如何为庸俗的马赛人的果园和葡萄树提供了理想的肥料[①]——可以说它们之间还是非常相近的。马克思思想认为，后代的历史通常是衰落的历史。往往是一些侏儒爬到——有时候甚至从屁股后面——巨人的肩膀上。以进步历史的名义来使人认清牧歌式看法的真相，可能会使之被总是善于利用它的庸人所用。浪漫派法官已经使用这个手腕按照“事物的本来样子”来为事物的状态辩护。揭露真相的伦理学就是关于防腐的伦理学，批判科学的伦理就是关于毁灭的伦理学。

① 《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》卷一，片段，莫尼特译，摘自《哲学著作》，第 73 页。

劳动与生产：激进资产阶级不易觉察的魅力

在生产史上，应该重新找到曾经的公正瞬间，而不是形成历史的劳动瞬间。如果说生产作为一种顽念重新出现在《德意志意识形态》，这可能是为了摆脱他在写《1844年手稿》时与之竞争的一个概念，即劳动的概念。以前，劳动的观点是关于他人和空想理论者的理论。这也是工人诡辩士蒲鲁东的观点。把他变成过时的手工业者的代言人仅仅是一种可怜的安慰。创造者的劳动，这将是现代德意志社会民主的第一个词，即一个保障其命运的词：对生产力无限积累的信任。马克思在剖析这些词和各自的内心想法时所表现出来的激烈——有时甚至是极不公道的——首先是一种消除历史唯物主义理论内在矛盾的方式。费尔巴哈认为，历史和唯物主义将永远没有交集。接下来就是要了解由重叠的各代人组成的唯物主义历史是如何自己实现与革命的辩证法相结合的。如果说历史“不外乎就是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力”①，那么，我们就很难理解它是如何在后来

① 《德意志意识形态》，第65页。

会经历分裂的战火。“环境的改变”的观点就是这位资产阶级的观点，他在有损堂·吉诃德精神的情况下，不断地对生产工具进行革命，创造出超越埃及金字塔、罗马引水渠、哥特大教堂的一项项奇迹。它是一个不知疲倦进行革命的资产阶级的观点。按照黑格尔的绝对“精神”的方式，他是绝对的资产阶级。

奇怪的是，我们经常错误地在那里寻找马克思主义的黑格尔谱系，即在文化的教化作用这个可资借鉴的理论中寻找——经过艰苦劳动的纪律训练，奴隶掌握了最初使他受恐惧束缚的那个“奇怪的存在”；《美学》认为这个理论是高于一切自然之美的工具，因为它是精神的升华；工业给荷兰资产阶级带来的幸福在日常物件的风俗画上体现出来①，普罗米修斯，代尔夫特（DELFT）的公民……也是历史的成果，它艰难地造出一系列被《精神》击碎了的狭窄的壳，直至理性的智慧在资产阶级世界的桑丘式文笔中找到其“恰当的无限”：君主立宪制，经济利益的代表，精神的象牙塔王国，在这个王国里，人们嘲笑那些没有步步高升的美好灵魂，嘲笑那些完成了疯狂的学习年代的年轻人，还嘲笑——只不过是压低嗓门，在一个被警告的听众旁边，转过身子四周看看以确定没有人在听——彼世的宗教信仰②。

---

① 黑格尔《美学》卷三，Champs/Flammarion，第 314 页。
② 海涅口述《德国》，当今出版社，第 284—285 页。

关于主人与奴隶的黑格尔学派哲学，其实就是激进资产阶级不易觉察的魅力。在《1844年手稿》完成之后，马克思不再想从劳动中寻找黑格尔哲学的消极性。后来，让他感兴趣的是《逻辑学》中的黑格尔哲学。在这部著作中，构成性劳动不再被谈论，历史中的理性问题也不再被谈论，谈论的只是存在和虚无之间的大战，或者是从量到质的飞跃；在这部著作中，迷失在自然哲学偶然性的设想，或者迷失在对电学和磁学的猜测就不是那么重要了。关于水与火的思想：只有在自身带有摧毁的预想的情况下，一种生产才能保持其力量。唯物主义与辩证法的相遇，从工业中诞生的因交换和流通大环节而社会化的闲暇，只能在超越了横在中间的鸿沟才会发生。劳动只有在使劳动者失去一切社会所有权的时候才会形成无产者。

生产的历史因此应该一分为二：一是代代相传的劳动的历史，各种转变、沃土和污垢的累积；二是摆脱劳动的革命公正，即由一个不再是某一阶级的阶级执行的公正，执行公正的目的不仅在于推倒统治阶级，而且也要“清除社会沉积下来的肮脏”①。

① 《德意志意识形态》，第68页。

无产阶级学说

因此，应该领会“严酷但却令人鼓舞的劳动学说”①。让无产阶级得以形成的不是劳动本身，而仅仅是因为所有权被剥夺造成的。从中理解的是要丢失劳动者身份。当劳动——最大的商品——完全变成一种奇怪的力量时，学习就完成了。如果说无产阶级成了历史的一员，那不是因为他们“创造一切”，而是因为他们被剥夺了一切：不仅剥夺了他们“创造”的“财富”，也剥夺了作为“创造者”的权利，即在“其”产品中实现的“知识狭隘”的劳动者的界限。“即使社会主义学者赋予无产阶级这个历史角色，但不是像《批判之批判》所假装相信的那样，那根本不是因为他们把无产阶级看作神；其实更多是相反的层面。在蓬勃发展的无产阶级中，整个人类的空想，甚至人类表象都在实践中完成了［……］。在无产阶级中，人自身实际上是迷失的，但他同时又获得了这种迷失的理论意识［……］问题不在于要知道这个或者那个无产阶级，又或者全部无产阶级短暂地再次出现是出于什么目的，问题在于知道什么是无产阶级，以及无产阶级在历史上必须要做的、完全符

① 《神圣家族》，第48页。

合其自身身份的事情。”①

想象一种建立在劳动者的德行基础上的阶级意识，没有什么比这更荒唐的了。不是“做”决定存在，而恰恰相反。无产阶级只有一件事情要做，那就是革命，他不能根据情况的变化而选择不做这件事。因为，他的本质就是整个属性——存在或者不存在的身份——的纯粹丢失。不是《逻辑学》的空洞身份，而是劳动学说——也就是说，通过劳动者的一无所有和财富的完全所有之间的对立——所接受的身份。这种纯粹的巧合以辩证词句最坦率的方式呈现，即“同时”。马克思用来对抗普鲁东的劳动文化观点的也是这个巧合：“一旦特殊的发展停滞下来，于是就开始让人感觉到对普遍性的需求，以及个人全面发展的倾向。”②

“同时”，“一旦……”，这些副词以及这些革命辩证的短语矫正唯物主义历史的“别无其他”与“仅仅”。革命辩证法的另一个时间是否定式模糊回忆的纯粹时间。无产者如同迈恩的奴隶：彻底摧毁，天然的表面——只要稍微向他介绍一下将无产者变成主体的《共产党宣言》——大革命将会和正方形的对角线一样同样被包含在内。

无产者不是别人，他正是工人之否定。在反工人的确切情况下，他将是反空想理论者的。反之，我们可以将手工业者、流氓、小资产阶级、空想理论者等众多还没有成

① 《神圣家族》，第47—48页。
② 《哲学的不幸》，第150—151页。

为无产者的对等物称为工人。横在工人与工人对自身状态的意识之间的不吉利的第三者一点也不可靠。如同这位“不受束缚”的学生和健壮的机械师，生产者工人和模仿者空想理论家是同伴，他们分享一位柏林助产士的恩惠和一名绰号叫普鲁东—傅立叶的小杂种的父子关系①。

如果谁想罗列那些推迟了无产阶级意识发展的“客观条件”来打发时间，那就做吧，但这是没有用的。推迟不是一种历史类别：以上提到的“意识”不属于“客观条件”的发展。手工业者、小资产阶级、流氓，这些社会历史范畴只是戏剧表演的面具，是工人和无产者之间的差距、是发展时间与革命时间的非巧合性所滑稽装扮的伪装。

禁止、“别无其他”这些将手工业者的专属德行和时间的缺乏联系在一起的术语因此得到重新分配。原则上，在技术的推广中，柏拉图的统帅地位被推翻，但是，技术也立即具有了双重人格。它只能在摧毁的火焰中才成为自我——生产，而这把火却不是铁匠工人火炉的火焰。要迈入“多”的共产主义王国——在那里，其活动自由和哲学家的闲暇被看作一回事——手工业者必须首先成为自身的否定。横在他和哲学家之间的鸿沟现在变成了他必须要完成的革命。穿越这个鸿沟就是和其自身的矛盾相对抗，和这种摆脱自我的要求相对抗，和把留长发的青年变成秃头

---

① 《马克思恩格斯通信集》卷四，芭堤雅、莫梯埃、阿里译，社会出版社，第121页。

所要面对的对抗相比，这种对抗更加狡诈。手工业者什么时候才能被除去其性质而成为革命的“此外无物”的主体呢？

在马克思主义“颠覆”的内部，各种秩序的藩篱于是重新自我改造。除了手工业者本人，任何人都不可把这道藩篱竖到手工业者面前。生产力发展中的手工业者工人，革命的无产阶级战士，未来共产主义的哲学家生产者，他们成为属于不同时间的三个人物。

落后的工人或者共产主义的矛盾

马克思主义传统将这种异质性视为过去的简单力量，把它和灵魂附体看作一回事。阻碍来自那些落后的手工业者，他们依赖自己被大工业扫荡的职业，依赖自己被世界市场所堵死的商店。这些魏特林裁缝在一起商讨，就是想知道是否应该将共同体的餐叉捆绑在一个链条上，这些自身也受蒲鲁东的影响、并在心里牢记师傅从古伦（Grün）那里学到并传授给他们理论的细木匠，他们是伪无产者，他们是保留过去模式的手工业者，他们梦想回到过去的行会，在德国也叫施特劳宾人。

解释是可笑的，马克思非常明白这一点。把裁缝师吸引在施特劳宾·魏特林（Straubinger Weitling）身边、把细

木匠吸引在古伦（Grün）身边的不是兄弟般地做衣服和刨削的前景，也不是捧着自己做的衣服到柜台去交换细木工做的物件这样的前景，而是受那种想做点有别于衣服、窗扇的事情的欲望的驱使，受那种希望形成一种贤能的社交圈子的欲望的驱使。马克思本人在巴黎的时候，在一种革命的狂热中也强烈地感觉到了这一点："当共产主义工人聚集在一起的时候，他们的目标首先是主义、口号。但同时，他们又由此滋生一种新的需求，即交际的需求，这个本来看起来是途径的东西变成了目的［……］议会、社团、会谈，它们将社交作为目的，反过来也满足了共产主义工人的要求，人类的博爱对他们来说不是一个空洞的阶段，而是一个事实，人类的威严在这些因劳动而变得坚定的脸庞上闪耀着光辉。"①

但是，这也是将共产主义者的热情转变为革命者的绝望本身的问题：已经在人类身上闪耀过的人性的高贵，即为了创造未来人性的高贵，那些在他们身上已经闪耀过人性的高贵的人应该完全失去它。两年之后，曾试图说服这些人类优秀分子的布道者恩格斯明白了等待他的是什么。他碰到的主要障碍不是他的对手"小资产阶级"的影响力，而是这项新需求的自身性质，这种需求不满足补充到该补充的地方，而是放肆地要当场立刻寻找满足。将共产主义

① 《1844年手稿》，第107—108页。

施特劳宾人转换成革命无产者所面对的障碍不是他们手工业者的身份，而是对共产主义未来的设想过于浅薄。

总之，马克思主义科学和卡贝特（Cabet）的乌托邦有着同样的问题：如何与向往新世界的人一起建立这个新世界？这就是卡贝特无法解决的难题。要建立伊加利亚（Icarie），就需要守规矩并且博爱的人，而只有伊加利亚能够教育他们。出来建立伊加利亚的是一些不守规矩且好斗的人，是旧世界按照类似的方式造就的革命者。伊加利亚在还没有真正开始就夭折了。共产主义革命反过来也遇到了同样的问题，那些自己站出来准备实现它的人错误地已经成为共产主义者了。他们并不一定是那群讨论乐土中的餐叉的傻子；他们只是那些将目的变为手段、将手段变为目的的人，这些人声称已经经历了未来的这种理想，年轻的革命科学还没有找到什么东西高于这个理想，即它是施瓦本的、情感的、南德意志的、席勒的理想，总之一句话，它是《人类美学教育》的理想。

拉普兰人家里的共产主义者

于是，布道者的任务看起来就像那种谁输就算赢的游戏。恩格斯把裁缝留给施特劳宾·魏特林，将细木匠从古伦的小资产阶级阵营拉走。如果他使他们接受的新目的对

施瓦本的本地人来说如此快地又变成了模仿未来社会关系准则的手段，那这个新目的又有什么意义呢？唯一的结果将是在无产阶级政党里壮大了永远不会嫌少的施特劳宾人的军队。

因为，所有的“落后的”细木匠、裁缝或者鞋匠只是被过于驱使去理解那个鼓吹与刨子、针或者鞋线这些个“破旧的肮脏物”决裂的现代理论。在一个机器自身可以大量生产的世界里，这些手工业者总是候选者。从理论上说，恶并不来源于因循守旧的同伴，他们是组织和生产的最佳卫士。在对老手工业者进行剖析的过程中，在对那些和无产者定义最接近的这些人进行剖析的时候，使职业虚荣心得到最大驱使的是工人，而不是那些为理论而战的人；是那些带着激情接受它、并总是准备为了宣传它而放弃其工具和工作作坊的人。只需看看施特劳宾人的最优秀的人、伦敦的共产主义者在执行作为布道者政党将主义传播到斯堪的纳维亚的土地上时所获得的快乐就足够了：“从一个自赫尔辛基出发抵达瑞典、并且徒步穿越了这个国家的密使那里，我们收到了一封落款日期为 5 月 23 日来自兀沙拉的信件。因为他一无所有，他在包里装满共产主义传单，他幸运地穿过边界来到瑞典，他在信中对我们写道，在所有的有德国工人的城市里，他都去这些工人的工作间去看望他们，将我们写的传单发给他们，他们对我们的宣传做了热烈的响应。不幸的是，由于他没有找到工作，所以，他

没有能在任何城市停留足够长的时间以建立公社。在斯德哥尔摩，他向地方公社交付了中央政权的前两个通告，他带来的消息激起了我们那边兄弟日益增长的热情。他从斯德哥尔摩出发前往兀沙拉，又从兀沙拉出发前往耶夫勒，他在耶夫勒工作了一段时间，现在又在前往于默奥和托尔尼奥的路上。一位拉普兰人家里的共产主义密使！”①

这位一无所有的工人很可能不再打算在于默奥和托尔尼奥见任何德国工人，他已经没有传单可发给他们了。至于在那里找工作……今后，在北部的静寂中如影随形的将是他作为共产主义者的存在。共产主义宣传在那里找到了它的现实；为了博爱铤而走险，一个自主享乐的让人满意的旅行。他自己本身也是拉普兰人，这位“单调的无限性”的旅行者在莱茵河人的眼里是蛮夷之地的广袤的斯堪的纳维亚的土地上找到了自己流浪的偏爱之地——只需要看看恩格斯对其好友马克思说的话就够了：“整个国家只有两个真正的城市，分别有 8 万和 4 万居民，第三大城市是北雪平，它只拥有 1.2 万居民，其他的城市的居民徘徊在 1000、2000 或者 3000 左右。在每一个驿站都有一个人。在丹麦情况几乎不会更好，它只有一个城市，不寻常的行会诉讼在那里进行辩护，滑稽可笑地超过巴塞尔或者不来梅的诉讼

① 《共产主义者同盟》，贝特·安德烈斯（Bert Andreas）与奥比尔（Aubier）收集整理，葛朗荣克（Grandjonc）译，第 159 页。

［……］在那里，我们也遇到数量惊人的黑格尔学派的信徒。”①

并不需要成为一名丹麦黑格尔学派的信徒才能理解逆转无限分散和行会主义者的狭隘的辩证必要性。单调的无限性的领地也是现时的领地，热衷于穿越这个领地的布道者和斯堪的纳维亚最粗野的人同属一个世界：挪威人，“他们对在他们的国家挪威仍然采用和卡布（Kabut）贵族时代同样愚蠢的农业而感到高兴”；冰岛人，“他们仍然讲900年时满身污垢的斯堪的纳维亚人讲的语言，喝鱼肝油，住着泥巴小茅屋，若是空气中没有腐烂的鱼臭味就无法生活”②。

假出口：阶级与政党

施特劳宾人的愚钝的本质就在于此：他们眼里只有共产主义。共产主义革命的第一个障碍是由共产主义者自己制造的，要破除这个障碍，看起来没有什么办法。从他与伦敦共产主义者的关系中，恩格斯得出了大彻大悟的结论：“历史确切地告诉我们，我们和施特劳宾人什么也没得谈。只要一场有组织的运动将不存在的时候，那他们就算是优

① 《马克思恩格斯通信集》卷一，1846年12月，第445—446页。
② 《马克思恩格斯通信集》卷一，1846年12月，第445页。

秀的。这些人对我们说，他们是人民，是无产者，而对我们来说，只有在德国形成了共产主义无产阶级的时候，我们才会称之为无产者。”①

以一个唯一的错误就是还并不存在的共产主义无产阶级为理由，来证明这些共产主义无产者不是共产主义无产者，这个任务太艰巨了，就算对最卓越的辩证论者也不例外。于是，唯物主义者接手解决这个问题，他们提出卓越的唯物主义解决方法：等待。从理论上驳斥这些没有理论的共产主义者是无用的，只需要不做理会就行了。不再考虑工人公社和共产主义联络站，等待未来的共产主义无产阶级及其有组织的运动。

这很简单，如同所有唯物主义解决方法一样。但是，也如同它们一样，这个方法是不可实施的。手工业者的障碍也是哲学家的障碍。如果要等现代工业产生一个共产主义无产阶级，科学的人也许并不比博爱的行人更先进。可能的是，工业发展会形成一个现代的工人阶级，但是，它所要求的并不是一个阶级——尽管很现代，而是非阶级。任何一个阶级自身就是一个等级集团，是奴隶社会和封建社会的一种残存，无产阶级应该是一个“革命”阶级，其宗旨就是消除所有阶级，最先消除的就是“年轻的”工人阶级自身。

---

① 《马克思恩格斯通信集》卷一，1846年12月，第444页。

在快到20世纪末的时候，那些怀旧的人依然可以自由地庆祝马克思主义“理论”和“工人运动”的结合。对马克思和恩格斯来说，他们也应该明白，在1847年底之前，涉及的是另一个任务：阶级构成的联合及其解散。

因为，有一个问题需要提出来，那就是：他们为什么改变了主意？从逻辑上说，《共产党宣言》本来是不应该存在的。马克思和恩格斯应该悄悄地消除和伦敦施特劳宾人的通信。他们联合起来就是为了大喊大叫地发表共产党的《共产党宣言》？共产党是什么样的党？它是还并不存在的无产者的党？是施特劳宾人的党？人们会对我们说，施特劳宾人在此期间将会变好。他们可能会吸收马克思主义思想。但是，然后呢？马克思主义施特劳宾人总归还是那个施特劳宾人。这个邪恶的孬种的特点就是如此：他们可以“吸收”任何他们拿到手的思想。他们是“思想的食者”，一位醒悟了的圣西门教士如是说。马克思和恩格斯周期性地会对这些“消化”很快的人表示担忧。

那么，为什么要和这些肯定永远不会成为真正的无产者的人一起来建立一个党呢？可能，这恰恰就是因为他们可能永远不会成为无产者。因为一个政党首先不是用来联合的，而是用来分裂的。“全世界无产者，联合起来!”这句话也可以理解成：“各国的工人们，分裂吧!”科学和微不足道的工人先锋的联盟，它首先就是现实态的分裂。政党，从本质上说就是在它的双重角度下，无产阶级的原则

作为分裂得以体现。它作为绝对的“整体”代表无产阶级，这个“整体”是由对旧世界的一切力量的仇恨构成而形成的。但是，政党又是对“整体”的分解，是从内部攻击阶级的非阶级（non-classe）。

因此，从某种意义上讲，政党可以概括为哲学家锐利的言语。分裂的纯粹力量在它对旧世界中的一切力量皆反对的这种独特性中找到了其一般性：“我已经直截了当地申明，无产阶级政党的代表这个称谓只是给我们自己，但是，这种称谓附加了我们对旧世界的所有构成部分和一切等级集团所怀有的绝对和一般的仇恨。”① 哲学家独自就可以作为否定的悲剧力量的政党。任何加入它的人——精神追求的施特劳宾人和领取半饷的知识分子之间的模糊混合——都必须喜剧性地重复一段并不属于自己的，且只会曲解的文字。流放中的哲学家王故意放弃的小丑聚居区。当恩格斯悄悄地将曾经如此隆重地为其命名的政党埋葬的时候，见证了他的狂喜：“我们重新又有机会［……］表明我们既不需要名望，也不需要任何政党的支持［……］难道好多年来我们没有再行动，就好像在一个还没有我们的政党的时代、在一个我们所依靠的人（至少我们正式将其列算在我们的党员人数里）还不理解我们的主义的基本知识（除非我们把他们叫作无可救药的笨蛋）的时代，所有的杜朗

① 《马克思恩格斯通信集》卷五，1859 年 5 月 18 日，第 336 页。

家族和杜邦家族构成了我们的政党？［……］难道我们引进一个‘政党’——也就是说一群只会对我们宣誓的笨驴，只是因为他们将我们看作是和他们同等的人？”①

施特劳宾人的天才

但是，哲学家无法放弃这些无可救药的笨蛋。分裂中的纯粹非存在必须有一个躯体：那就是为了预见德意志还没有形成的无产阶级；但也是为了分裂这个总是快速与它的共同利益及其现代代表组织起来的阶级。共产国际可能首先就是作为无阶级的工人联合：一种反对现代组织的武器，在英国、法国或者德国，这些现代组织过于强调表达作为阶级的工人利益。一般来说没什么比政党的小丑们更适合这一点了，尤其是施特劳宾人。为了反对组织德国工人协会，用莱比锡的李卜克内西这头多愁善感的南德笨驴；为了控制李卜克内西——他在整个德国所传播的共产国际证不超过六个——就动用这位日内瓦的老谋反分子贝克尔(Becker)。为了控制贝克尔，就用这位杰出的马克思主义施特劳宾人，埃卡留斯（Eccarius）裁缝，这位“纺织之子”，他在伦敦逃亡期间学习了阅读，但是还没有学习生

---

① 《马克思恩格斯通信集》卷二，1851年2月13日，第143页。

产，在他作为领导人和政论者的新生活中，他非常高兴找到了在“服装行业这个人间地狱”中失去的回报。

这些滑稽面孔，除了因为桀骜不驯的贝克尔而获得的尊重外，他们肯定做不出什么高明的提议，尽是胡言乱语。但是，对不代表任何人的人，我们可以对他们给予信任。以滑稽的方式扮演人民的角色，他们还是无可替代的，其同门宋木匠扮演《夏夜之梦》中的狮子。诗人，恶灵之人。裁缝乌尔姆（Ulmer），这位本真之人受到一位特别的“天才”的启示。当愤怒使之成为诗人，他的天才使之恼怒，在民主党人的会议中播下政治恐怖。“另外，也播下共产党人自知肯定有效的骄傲。”[①]

主张解体、反对代表制的莎士比亚式的鲜明个体面对拉萨尔的席勒式代议制部队。当恩格斯指责拉萨尔在其剧本《弗兰茨·冯·济金根》（*Franz von Sickingen*）——其主要人物都是阶级和既定趋势的代表——忘记了法尔斯塔夫背景时，他可能想到了自己的“政党”：“乞丐王、挨饿的德国雇佣步兵、各种各样的冒险家”。他们是“封建力量分崩离析”[②] 时代的特征。在资产阶级“第二次经历其 16 世纪”[③] 的 1850 年代，悲剧的文学问题也是革命的政治问题。为了达到革命的悲剧意义，就得使通过莎士比亚有关

① 《马克思恩格斯通信集》卷二，1851 年 8 月 25 日，第 306 页。

② 《恩格斯致拉萨尔》，1859 年 5 月 18 日，《马克思恩格斯通信集》卷五，第 324 页。

③ 《马克思恩格斯通信集》卷五，1858 年 10 月 8 日，第 225 页。

分裂的悲喜剧表演的资产阶级悲剧——席勒式的、拉萨尔式的、社会民主的——加倍；通过乞丐思想家、共产主义里挨饿的德国施特劳宾人的混杂而使在“大工业中最先诞生的孩子”[①] 的合法性得以加大；通过革命工兵的传奇使生产力的发展的合理性得以翻倍。革命工兵，人们有时会把他和黑格尔的知音——《理性》的计谋——相混淆，他也是莎士比亚笔下的人物形象。但是，他改变了表演的舞台。黑格尔从《哈姆莱特》王子的这部悲剧中借用了工兵，这部悲剧看到了新资产阶级个体的首次分裂。唯物主义者卡尔·马克思看起来更喜欢幻梦剧。在一个为了庆祝英国工业中“最先诞生的孩子”而举办的宴会上，他赋予旧工兵新的名字，并且赋予新意。他说，该工兵实际上叫罗宾·古德非洛（Robin Goodfellow），即帕克，《夏夜之梦》中淘气的小妖精[②]。帕克被看作是波罗斯（Poros）和佩尼亚（Penia）之子魔鬼爱罗斯（Eros）的现代形象，是一个不再充满狡诈却弥漫讽刺意味的故事中的天才。

---

① 《人民日报年度节日讲话》，1856 年 4 月 14 日，伦敦，《马恩全集》卷十二，第 4 页。

② 《人民日报年度节日讲话》，1856 年 4 月 14 日，伦敦，《马恩全集》卷十二，第 4 页。

流产的革命

无产阶级不能没有党，党不能没有宣言，这种依存关系的成立，还是应该绕几个圈子的。不过，科学与政党的所有宣言应该抑制这种曲折，坚持历史的乐观主义理性。这是一个所有人都能看到的“必然的”历史。这种谦让的做法为玩弄双关语的《共产党宣言》（简称《宣言》）提供论证的内容，《宣言》声称除了宣布在所有人眼里看来都是一目了然的事实外，它不会宣布任何别的东西。“我们见证了”、“我们注意到”、“我们看见”、“我们刚刚看到”、“我们已经看到”：至今的历史只不过是阶级斗争的历史，也就是说，从根本上讲，生产力的发展是建立在一定的所有关系的基础上，而这种关系又变成了上述生产力发展的桎梏。这时这种关系需要被打破，这一点已经被证明。打破旧的生产关系，建立新的生产关系，这个过程循环往复，一直持续到占有和非占有双方的最终对决。资产阶级制造了自己的无产阶级掘墓人，他们要以地动山摇的方式埋葬资产阶级：“无产阶级位于我们这个社会的最下层，他们如果想要直起身子、挺直腰杆，就必须彻底摧毁压在上边的正统

社会的整个上层结构层。”①

马克思博士喜欢地质学，经常用地质名词打比喻。那些比喻说明他认为自己完全看清了现代社会这片土壤：无产阶级受它的滋养，而资产阶级用自己发展中的新陈代谢产物做它的肥料。如果说《共产党宣言》充满共产主义乐观，而其两位作者的共产主义经验却并不多，这种落差正是源自《宣言》中的共产主义依靠的不是在世界舞台上还不存在的无产阶级的力量，而是资产阶级的力量。在这里，它所说的一切发展与矛盾的力量，其实来自资产阶级的行动和激情。

资产阶级的主宰

《共产党宣言》是以其主角共产党进入舞台开始。即使说共产党存在，那它也不是来自施特劳宾人的手工业组织社；也不是来自假想中由现代大工业催生的无产阶级的虚有力量。它的存在是因为在其幽灵前，所有的力量都极度不安。重要的是要以“党自己的宣言”来打破“共产主义幽灵的吓人童话”。不过，“党自身”也只是作为这个童话的改写。它有力量，那是因为它的幽灵让所有的势力都不

① 《共产党宣言》，第50页。

安。它的合理性——哪怕是被颠倒了——来自教皇、沙皇、梅特涅（Metternich）和基佐这些联合起来驱魔的势力。

只需要让幽灵现身，就可以看到这个主角了。这种省事的捷径可以避免走费尔巴哈式的弯路。费尔巴哈认为，推倒神化的幽灵并不能产生全人类，而只能产生众多的个人，即各有不同的形式多样的实在。他的让步，使他的论证有了力量（幽灵一现身就赶不走了），但同时也使论证出现弱点，按照他的观点，每个存在本质只有当能够被算进那个整体才能存在，所以，共产主义也只能在寻找博爱的单调无限中才存在。“人类只有成为一个总体才能了解自然，人类只有成为一个总体才能过上人的生活。”[①] 这就像那个安德斯·勒·拉普兰一样去各地演讲，走上一条没有尽头的旅途。

同理，马克思的颠覆应该产生相同的结果。在《德意志意识形态》里，他写人们不会思辨只顾生活。在这里，《宣言》为共产主义幽灵做了一番辩护，最后却只能谈谈现实中处境悲惨的共产主义者。想要超出这个范围，那就要在相加和相乘的唯物主义原则——生命个体和永不停息的代代繁殖的原则——中加入关于死亡的辩证原则。这种划分是有效的，因为它预先假定一种统一，即一种无论怎么相加和相乘都得不到的整体。应该有一个“一”，它其实也

---

① 歌德写给席勒的信，费尔巴哈引用，《哲学宣言》，阿尔都塞（Althusser）译，法国大学出版社，第 15 页。

是“二”，是没有区分就没法存在的一个整体。

资产阶级被这个幽灵吓到产生的结果是：它滋生了作为“一”的政党的出现，用党的“一”对抗其他所有。资产阶级感到“恐惧”，这跟儿童与老人的恐慌完全不是一回事。创造了共产主义幽灵的力量同时也发明了铁路。资产阶级心存恐惧是因为他或多或少隐约地知道无产阶级就像是他们的另一半，是他和生产力之神——或者之魔鬼——之间所签订的契约的另一方。他的恐惧仍然是其力量的表现。如果说资产阶级的激情带来了共产主义，那也是因为他的行动催生了无产阶级。

因为，根据《共产党宣言》，只有资产阶级有力量做代言人。他带来了全球文明，在这个世界里，城市、工厂、铁路、轮船和电报要打破一切社会等级和民族的障碍，要让所有的原始野蛮和落后倒退的迹象化为乌有。他同时也是毁灭自身的力量，他过于陶醉自己手中的悲剧力量，为了逃避自己的命运，他只能不断进行生产工具的革命，不断解放把自己拖向无底深渊的生产力。《共产党宣言》是一部关于信念的剧本，讲述的是对资产阶级自杀结局的信念。

在这幕剧里，无产阶级没有任何机会成为主角，最多，也只是配角。他只是掘墓人，甚至不能自己动手搞暗杀。他们拥有一切来自资产阶级的行动或者激情。他们仅仅是工业的战士、劳动的工具、机器的附属物；只有接受分配去进行斗争，或者拾起落后的手工业对抗机器，他们才可

成为人；他们只能从外部获得力量。他们不断加强联合，这归因于工业的日益集中，归因于技能的增长，归因于铁路的快捷。他们从资产阶级那里获得政治主体的地位，因为资产阶级在反对封建秩序的斗争中与之结盟。他们所受的持久不变的政治教育就是坚持废除统治阶级，而统治阶级却按照他们的思想培训出大批战士，源源不断地加入他们，统治阶级派出自己的思想家来指导他们的战斗。

不过，无产阶级至少有一个特有的优点：他们"一无所有"，他们被剥夺了一切所有权，对他们来说，财产、家庭、宗教和民族没有任何意义，他们因此大彻大悟了。不过，单凭这点他们也不如资产阶级。无产者与其妻子和孩子的关系和"资产阶级与其妻子和孩子的关系没有任何相同之处"。但是，资产阶级的婚姻已经是"共妻制"[①] 了。无产阶级没有国界。但是，资产阶级自己也只能作为世界性的阶级而存在，他推倒了保卫国家利益和传统守旧的"万里长城"。对无产者来说，"法律、道德和宗教"就是"资产阶级的偏见，在其背后隐藏的全是资产阶级的利益。"但是，资产阶级已经受过"利己主义的冷水"的洗礼，不再迷信宗教、鼓吹道德。[②]"没有身份"这一点让无产阶级极为被动，但却为资产阶级提供精神动力，让其不断地去推翻一切陈规，清除没落的固有价值。资产阶级是革命者，

---

① 《共产党宣言》，第 49、63 页。

② 《共产党宣言》，第 33、49 页。

这不仅仅是因为他们创建了大工业，还因为他们打破了一切固有和守旧的价值、解散了所有阶级。资产阶级已经是那个非阶级的阶级，他主演这场生产与毁灭的悲剧。在资产阶级的这场革命中，无产阶级只不过是一个替身、一个反角，只能见证主角的生与死。那并不是辩证的行动，而仅仅是唯物主义的行动。这个掘墓人见证了资产阶级革命的完成。

资产阶级的背叛

这样，《共产党宣言》用唯物主义解明真相，又用辩证法解释毁灭的结局，完成这个构想所要求的无产阶级还不存在，所以它又将任务交给资产阶级。它对资产阶级的激进所赋予的信赖也是对它自己的信心，它自信用政治可以解释历史。

但是，1848 年革命让它的这种信心受到重创。1848 年革命是失败的表演，它把悲剧演成了一出闹剧，这出闹剧可以起名叫“受骗的解迷人”。

其实，要证明《共产党宣言》所确认的事实，当时各种条件都已经具备。1848 年 6 月将书上描绘的真相变成了街头景象，在街垒的两边明显分割为不同阶级。经过血腥镇压的洗礼，共和国完完全全就是作为完整阶级的资产阶

级的专政，摘下了掩饰的面具，露出了权力的本质。

事情发展到这一步，一切都证实了《法国阶级斗争》的观察者的理论。但是，接下来却变得没有头绪。本应该看到资产阶级实现专制，政治历史应该像书中所预见的那样变成阶级斗争。可是，现实却没有像《宣言》所明解的那样变得简单，反而充满了难以理解的事。政治舞台上不再是它公认的角色，即资产者和无产者，走上舞台的却是一个杂耍剧团，其滑稽可笑的表演最后以小丑路易·波拿巴的胜利而告终。显然，这是虚名胜过事理，盗窃胜过生产，倒退胜过历史。

本来应该上演揭露真相的舞台却演出了一场闹剧或者说杂耍，这正好说明，这些阶级是没法存在的，因为一个阶级必须具备政治表达的能力，而那些阶级却没有这样的能力。

无产阶级当时处在还没有完全死亡的旧事物和还没有诞生的新事物之间，它还不能胜任自己的任务，这一点是能够预料到的。无产阶级当时实力太弱，还撑不起自己的角色。所以，在二月事件中，他只能“依靠”资产阶级来主张自己的利益，而在六月事件中，他们依靠自己进行斗争却只能面对悲哀的失败。问题的根源就在资产阶级身上，那时革命的力量还掌握在这个阶级手中。1848 年那起动荡不安的事件，本身就是资产阶级掌权后无力完成自己的事业才导致的。这个获胜的阶级，它解放了大工业力量，找

到了自己的政治抱负，形成了自己的意识形态，最后他却让位给一个甚至连巫师都不是的江湖骗子。资产阶级没作任何抵抗便将他的权力交给了这个骗子，交给了这个由社会寄生虫们捧出的头头；交给了这个乡巴佬，这个乡巴佬不只是代表他身边那些盗贼等，尤其代表旧农业法国的倒退。

当然，马克思对此也给出了一种唯物主义解释，他说这是因为恐惧。在六月的街垒斗争中，资产阶级真真切切地近距离看到了自己死亡的预兆。他发现自己的政治统治的“纯粹”形式赤裸裸地激起了阶级斗争，清扫了最终对决的战场。他害怕最后的胜利会将自己埋葬。他承认，为了自身的利益，他“必须避开危险，放弃统治”[①]。为了保存其社会力量完好无损，他将自己的政治权力交给一个傀儡，想在背后对其进行任意操纵。资产阶级本来只想在表面交出权力，换来对自己事务有利的秩序，但是却掉进这个傀儡的圈套，并且被强迫放弃是实质的权力。总之，资产阶级牺牲政治利益仅仅来换取自己的社会利益。

但是，这种解释并没有解决问题，而只是又把问题绕回去了。谨慎的确是唯物主义者的一个长处，但是，这样他就不能用辩证的行动来推动历史的发展了。在阶级斗争中，不敢担当自己的角色、并且还觉得可以把自己的角色

① 《路易·波拿巴雾月十八》，第 213 页。

委托给最先来的冒险者，对这样的政治利益集团，我们还能把它称作阶级吗?《共产党宣言》中的资产阶级本该不是这样，他本该是一个激进的阶级，本该自始至终彻底执行其历史使命，全力执行生产和破坏。然而，在他刚刚开始接手其任务的时候，我们却看到他退缩了。如果说这个阶级已经接近完成任务了，因为感到害怕而不惜一切抓住生存的手段，这倒是还可以理解，而事实上，工业资产阶级在法国还没有掌权。“工业资产阶级想要建立统治，就必须等现代工业以自己的方式理顺一切产权关；而只有当工业占领了世界市场的时候，它才能获得这一权力。”[1] 而一向闭关自守的法国离这些条件还差得远呢。

还没成熟，这样的资产阶级就已经显得老态龙钟了。他不仅在执行其政治统治时退缩，而且还把自己的事业丢在一边，撒手不管生产力的发展。“关于建造从巴黎到阿维尼翁这段铁路的争论在 1850 年冬天开始，到 1851 年 12 月时还没有进展。”[2] 获胜的阶级看起来显露了倒退，对未来又充满恐惧，好像要解体了。

“受骗的解谜人”这出闹剧和“园丁浇水反而被水浇了”并不一样。它其实让人看到阶级原本就有的前后不一且不坚定。在到处都是资产阶级和世界市场的时代，最后的胜利竟然被一个最滑稽可笑的个人夺去，最高权力被一

① 《法兰西阶级斗争》，社会出版社，第 48 页。

② 《路易・波拿巴雾月十八》，第 214 页。

个特殊的姓氏担起，这不仅仅是历史的恶作剧。这里是说，在历史瓦解过程中的关键时候，那些阶级到了需要行动、做出表率的时候，他们却开始瓦解，不发挥作用。这时，他们好像都有了替身，好像是被他自己的丑化了的形象所分解，或者，准确地说，被他的流氓版所分解。

流氓的胜利

对阶级解体一分为二的说法，一般认为只出现在对“流氓无产阶级”的描绘中。根据《共产党宣言》的说法，这些人是旧社会最底层的“消极而腐朽的人群”，根据《法国阶级斗争》的说法，他们“是滋生各种盗贼和犯罪的温床，是社会中上以垃圾为生的人”。而这个更下层的无产阶级被组织成别动队，在 1848 年 6 月镇压了由真正的无产阶级发起的暴动。

从社会学的角度所做的这种解释完全是无根据的。通过查资料我们便知道，参加别动队的人更确切地说来自无产阶级的上层，而不是底层[①]。“流氓”不是一个阶级，而是一个杜撰的说法，它代表的是历史中寄生的负面力量，总是影响历史的正确方向。从这个意义上说，它已经包含

---

① 参考皮埃尔·卡斯帕德的文章《法国阶级斗争的一面：别动队的征兵》，《历史期刊》卷二，1974 年，第 81—106 页。

在那种被编造出来的似是而非的政治谎言中了：利用这种说法，资产阶级揭发盗贼、妓女和“越狱的苦役犯”，揭发他们是一切工人或者共和党人发动骚乱叛乱的动因；利用这种说法，工人揭露在巴黎街头斗争中骑墙围观的群众不是真正的劳动人民、不是真正的战斗者。马克思当然也知道，卡贝那一派也是利用这种说法揭露了咖啡馆革命[①]。至于“流氓”这个词，马克思可能是借自海涅：1832 年，新的垃圾清洁车投入使用，社会正统人士纷纷反对，拾荒者也发起骚乱，海涅在对这两派之间的联系进行分析时，他发现发起这次标志性斗争的是过去年代里行会的保守力量，他们是“传统糟粕”的捍卫者，代表“一切败类”的捍卫者，总之，他们是贻害至今的“中世纪渣滓”[②]。

但是，对马克思来说，过去的垃圾腐烂在街道上倒不是问题，成问题的是阶级的解体出现了两个决然相反的方式，一种是积极的蜕变，它代表正确的方向，它对等级集团的秩序发起攻击，并将它推向灭亡；另一种是消极的蜕变，它代表错误的方向，它使各个阶级无功而返。一个阶级的“流氓化”，那其实就是说这个阶级退一步只为保存自身，而这时，这个阶级就解体为一个纯粹的个体增加乌合

① 参考马克思对车努（Chenu）的著作《阴谋家》所作的书评，《马恩全集》卷七，第 266—279 页。

② 海涅《法国》，沃比埃·蒙田（Aubier-Montaigne）出版社，1930 年，第 104 页。另参考同书里普罗厄（Prawer），第 201—202 页，关于马克思和海涅的关系，参考阿苏恩（P. L. Assoun）的《马克思与历史重复》，法国大学出版社。

之众。拿流氓无产者和无产阶级对比，就好像是拿消极的解体和积极的解体对比、拿一个还不够资格的阶级和已经超越了的阶级对比。资产阶级出钱雇用流氓充军的这种怪诞形象掩盖了一个更让人可怕的秘密：在工人阶级中招兵买马就可以对付工人阶级。别动队朝自己的“兄弟”工人阶级开枪，这次出人意料的背叛在后来的事实中证实了：在1850年，尽管出台的法律剥夺了三百万工人的选举权，工业的繁荣还是让工人同胞们对此不做反应，这是一种普遍的背叛。“就这样为了一时的安逸，他们忘记他们这个阶级的革命追求，抛弃了成为胜利阶级的荣耀”①。任何一个阶级，只要其成员捍卫自己的“社会利益”，那他就变成了自己的流氓。

资产阶级的溃败只能如此解释。在它就要取得绝对主宰的时候却失去权力，这其中的问题也是出自同样的过程。资产阶级不断地朝自己内部退缩，不断地放弃政治利益以确保社会利益。为了其成员的物质利益，他不断地牺牲自己的阶级利益。就像无产阶级的解体一样，资产阶级的解体也产生了一个替身。我们本该看到资产阶级的替身向资产阶级自身发起挑战，却发现这个替身是他自己的“流氓版”。现代工业资产阶级身上长出了一种叫金融贵族的寄生虫，这群人的本事就是无中生有，以财富增值为生。因此，

---

① 《路易·波拿巴的雾月18日》，第216页。

在那个叫路易·菲利普的资产阶级君主政体中，实际上真正的资产阶级转换成了金融贵族，榨取财富。金融贵族“起草法律、管理国家、操控公权”。他们将自己的法则强加给整个社会，即反生产的法则，全面物欲的狂欢：“从法庭之上到广众之间，在每一个角落，滋生着同样的卖淫嫖娼、相同的无耻欺诈、同样的暴富妄想，这一切靠的不是生产，而是侵占别人所拥有的财富。正是在资产阶级社会的顶层，爆发了最肮脏的、最放纵的病态而无度的贪欲，并且在每时每刻都在突破资产阶级自身的法度，正是在那里，暴赚的财富自然被用去寻欢作乐，享乐变得荒淫无度，金钱、污垢和肉体混杂一团。从敛财方式和享乐手段来看，金融贵族就是流氓无产阶级在资产阶级社会的重现。”①

按照推理，1848年年建立的法兰西第二共和国应该为资本主义生产力的发展力量清除这些寄生的流氓贵族。可惜，真正的生产阶级和不搞生产的非生产阶级之间的对立关系很快就被推翻。在资产阶级共和国的背景下，所谓的金融贵族现在真身。他正是资产阶级本身，他就是在国债中获益的“一切资产阶级和准资产阶级数不胜数的人组成的民主群体”②。用榨取的税金和租金代替工业资本，维持政府的运转、供养所谓的金融贵族，这不仅仅是获得统治所必要的秩序所要付出的代价，它也促成了资产阶级解体

① 《法兰西阶级斗争》，第42页。
② 同上，第103页。

的过程，在这个过程中，资产阶级解散成自顾营生的原子集合体。掌权的资产阶级表现了他的本来面貌：他们根本不是大工业化身的力量，他们只是一群极尽所能让自己的钱包鼓起来的贪婪的个体。他们甚至也不计算一下《资本论》中说到的国家成本，也不计算会产生多少收益。他们只想到自己的蝇头小利。如果说他们接受国家如此榨取财富，一方面是因为他们为了能够安心地进行投机买卖，另一方面因为他们自己也是贪得无厌的吸血鬼，他们渴望通过多拿一份“国家发的钱”，来补充靠“利润、利息、租金和酬金的方式”① 所无法赚取的那份钱。资产阶级牺牲其政治利益而谋取的所谓的“社会利益”，只是汇集了其同伙的“最狭隘的、最肮脏的”各种私人利益。那个招摇撞骗的波拿巴皇帝后代及其团伙最终能够胜出也得到了解释：成就了资产阶级工业辉煌的那个阶级其实只是一个投机分子团伙。第二帝国工业的发展也将是“骗子猖獗、金融榨取横行、股票公司仓促冒险［……］、高级阶级的各种低级欲求喧嚣不已［……］卖淫泛滥”②。现代资产阶级还只是一群落后的乌合之众，他们重现了社会底层的荒淫无耻、中世纪的腐朽和农村肮脏污秽。与之相对的是，在 1871 年春天，巴黎公社的捍卫者们表现出了工人阶级的“强有力的渴望”和“无比的力量”。但是，这个事件难道不是也证

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，第 210 页。
② 《法兰西内战》，第 259 页。

明了吗，工人阶级也没有逃脱所有阶级的一般宿命，即在其进行成员吸纳的过程中所存在的潜在的解体？对放荡淫乐的想象，仅仅是陷入这个总是在增多和扩散的世界中的假想货币。

沼泽中的花

这种陷入递增分解采用两种虚构的形式：一是自耕的农民，二是拿破仑的走狗。马克思主义传统已经将马克思在《雾月十八日》这本书中关于农民的几段文字视为经典，成为马克思思想分析社会各阶级的范型。但是也完全可以反过来看，其实它证明用阶级的说法来做政治解释完全就是在闹笑话。马克思对这群在无窗的房子里居住生活、数不胜数又令人厌恶得难以形容的愚蠢的野蛮人所做的天方夜谭似的描述，他鄙视这群只能像土豆一样充个数量的人，但是他的这些话和经济、社会或者政治分析毫无相干。当然，马克思是根据所得税报税单来计算农民的门窗数，他也会根据不同的政治立场来判断那种文化是否现代。对这位曾经把被判去莫尔比昂省居住看作是变相地被判了死刑的学者来说，塞文山脉地区是法国农业的未来。这些面目模糊的穴居人农民只迷信一个人，那就是路易·拿破仑。这些人的原始聚集生活简单地表达了他对那种方向错误的

解体的想象，其中的元素还是中世纪腐朽腐败的形象或者只有加法的数字。另外，马克思还及时把“农村的流氓无产阶级这些沼泽之花”① 变成“青年农民之花”的替身。前面的论证已经足够充分：这些落后的农民揭露了“现代”的各个阶级的真相，他们总是在连续的解体中回到基本生存的需要，他们表现了一种无法回答自身概念要求的集体无能。

所以，对社会各个阶级所做的所谓的唯物主义分析只能说是这样的一套谎言，它表明人们的认同连续流失，各个阶级共同被遗弃。在前面已经讲到，工人阶级从来就只是小资产阶级，空想理论家被说成是猪倌，施特劳宾人被说成是落后的北欧土著。现在我们知道，在大工业的企业家中，也定会有旺代省沼泽地的穴居人，定会有喜欢臭鱼的爱尔兰人，或者有被一伙流氓簇拥的昏君。不管是资产阶级还是农民，他们都支持这位叫路易·拿破仑的粗野之人。正如梯也尔这个要弄心机的投机分子，路易·拿破仑之所以让资产阶级着迷，那是因为“他完全代表了这个阶级的腐败堕落”②。这位小丑如实地表现了历史，一种只有生存闹剧上演的历史。

大革命的失败因此正好走到阶级斗争的反面。并没有从整体中诞生什么历史的代言人，这场革命的闹剧中出现

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，第 263 页.

② 《法兰西内战》，社会出版社，第 182 页。

的只是由那些替身组成的各色人等，确切地说，是“十二月十日会”那帮拿破仑的走狗团体。“在这个团体里，除了一些来历不明和生计无着的颓废浪荡汉之外，除了那些铤而走险、腐败堕落的资产阶级之外，还有各种游手好闲的流浪汉、退伍士兵、释放的刑事犯、脱逃的劳役犯、兜售假药的、卖艺的、打零工的、偷钱包的、玩魔术的、赌钱的、拉皮条的、妓院看门的、帮人搬运行李的、蹩脚写作的、拉琴卖唱的、捡破烂的、磨刀的、补铁锅的、要饭的，一句话，就是一大群如同无法计数的一团散沙、随风东游西窜的人，这就是法国人所说的波西米亚流浪汉。”①

这份无法证实也无法伪造的名单，正如同洞穴房屋的数目。通过重复计算，又列出了一串令人眩晕的名单。这群社会底层的各色人等就像柏拉图所说的“民众”中的乌合之众。加瓦尔尼（Gavarni）创作的这些假想画面，幽灵般的阐明了受累加法则支配的历史毫无意义。这是柏拉图式的谎言，在这个谎言中世界倒错，人们陷身钱欲，这些人好像身处剧场，审美和政治的现代性让他们全成了演员和观众。他们就像各地迎接小丑皇帝路易·拿破仑巡游的群众，狂热之中扮演的却是一个错误的角色，就像木匠斯纳格扮演狮子角色时一样。②

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，第220页。

② 同上，第222页。

小丑皇帝和乞丐皇帝

阶级斗争到了最白热化时却让一个小丑皇帝获胜，在资产阶级经济的合理性轻易地左右政府的时候却让国家的压榨扩大，这其中的矛盾并不是说历史时机尚未成熟，也不用去严谨分析社会结构来给历史定位。费尽心思去给法国的落后寻找解释其实是无用的。无论是在现代英国，还是在穴居人时代的法国，恶都是与生俱来的："资产阶级没有自己直接进行统治的能力。"① 如果说国家是社会供养的寄生虫，就等于说社会是社会自己供养的寄生虫、并且不断解体为一群"只顾生计的个人"，这些人"在创造历史之前"，首先必须要吃、喝、穿、住、繁衍后代，这样的事还能列出很多，多的让人看不到尽头。历史悲剧最根本的落后，其实是唯物主义者眼光下一贯的闹剧。生存和繁衍的唯物主义历史破坏了生产和毁灭的革命辩证法。在阶级斗争中替身闹出来的政治笑话，让那套科学理论在相反的事实面前也显得可笑。唯物辩证法的分析对象闹了笑话，这也体现出了唯物辩证法本身的自相矛盾。拿破仑三世和他手下那帮流浪汉，既象征了唯物主义理论，又讽刺了唯物

① 《恩格斯致马克思通信集》卷八，1866 年 4 月 13 日，第 261 页。

主义理论。这种理论把政治上和意识形态上的理论空想都简而化之，归结到现实的经济情况，比如以此嘲笑有人竟为了逃债企图“改写历史”。[①] 在这位小丑皇帝的宿命论思想里，他认为人生来就被一些无法抵抗的力量控制，比如雪茄烟和香槟酒、鲜鸡肉和蒜蓉腊肠，哲学王则认为他的科学理论被夸张歪曲了。这个王座上的骗子其实就是这位揭示真相的科学理论家的替身，因为他用自己的一套方式实现历史唯物主义理论的纲领，从天上的理念回到地上的现实，他也把大的政治冲突和意识形态幻象简而化之，“不加掩饰”地归结到纯属个人利益的基本现实上。“他认为，他把各国人民的生活和行为以及国家的行为都看作是最为恶俗的闹剧，就像在化装舞会里那些华丽的服装、辞藻、夸张的动作都是为了掩饰背后的一次次小恶作剧。”[②]

马克思对小丑王及其周围流浪汉的卑微身份如此纠结，让人不禁对他这套科学理论自身的地位和身份有所审视。马克思批评流氓无产阶级见风使舵，说这个“没有主见的阶级”背叛了法国大革命，这其实也隐射了马克思本人所处的社会：这个让革命者流亡他乡的社会。马克思给拿破

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，第 246 页。另见《法兰西内战》中对于勒·法弗尔（Jules Favre）的累死批评，它说法弗尔也企图改写历史以免被送上破产法庭。还可以参考一封马克思写给恩格斯的信："大批的法国资产阶级［……］，面对即将到来的商业损失，在焦虑不安中等待着清算。这时他们发现自己就像拿破仑三世那样盼望政变了。"（《通信集》卷五，第 124 页。）

② 同上，第 221 页。

仑三世起外号叫“克拉飘零斯基”（Crapulinski）不是没有原因的，这个名字出自海涅笔下，海涅又是一个流落他乡的德国人，他用这个词的初衷是取笑流亡中的波兰骑士。马克思在伦敦时的克星也是这么一位“克拉飘零斯基”，这人就是哥特弗里德·金克尔，他自封为未来德意志共和国的领袖，他迷恋各种传统糟粕，一个伪诗人，一个真正做作的人，他去给街头小贩诵读他自己的诗，他还为了提倡文明社会而组织湖边诗歌聚会，强制每人朗读一首席勒的诗。这位波拿巴流氓身上表现的这些可笑的行为，也体现在德国革命中流亡的那群流浪汉、寄生虫和渣滓们的滑稽表演之中：“河马肚”沙佩尔，跟“自觉高尚的骑士”维利希同流合污；曾任马克思“秘书”的皮佩尔，给罗斯柴尔德家族教课，为了钱，追求卖菜人家还未成年的女儿，从他那些声名狼藉的朋友那里染上梅毒，仍然在任何场合都标榜自己是个奇才。马克思的妻弟埃德加尔，到德克萨斯州体验了一把伐木工的生活，回来之后又一心想重返德州去开个酒馆或者烟草店；“天才”乌尔姆狂暴一发作就全身震颤；一群“赖皮裁缝”去了加州淘金；他们的同伙伦普夫（Rumpf）虽然没有去但却发了疯，他建议马克思让自己来当总理以解决社会问题；那位著名的“拉伯利亚人”安德斯，在大街上发起了酒疯；绰号“大流氓”的康拉德·施拉姆，患上肺痨终结了他混乱的一生；游手好闲的小学教师比斯康普，从乡下学校离职，想在一个被低调地

命名为《人民报》（*Das Volk*）的报纸上发起“反资本的劳动斗争”，在他身上结合了“康德式的道德观念和不加收敛的轻佻”；“笨驴”李卜克内西，他喜欢马克思家的熏肉胜过马克思的书，在伦敦逗留期间什么都没弄成，倒是弄出了一个“小李卜克内西”。在这儿还要提一提的是，这些纯粹的人物中最为出类拔萃的那些人：那位“勇敢的、忠诚的、卓越的无产阶级先锋”威廉·沃尔夫，他在去曼彻斯特逛妓院时遭人毒打；还有马克思的友人恩格斯，去巴黎调戏完女店员后又去曼彻斯特猎狐狸，他用伞柄对酒友一顿痛打，却没能在曼彻斯特为第一国际送出哪怕两张会员卡。流浪的哲学王马克思本人在这样一个世界里，又处在怎样的位置上呢？他过着两种日子，他一边给美国读者写文章分析土耳其问题，一边想方设法给他的账单延期，有时他也会讽刺性地抱怨像他这样的普通人，被剥夺了银行家或是王子总统们那样的逃债手段。

因此马克思很有必要准备两套话。马克思做出了选择，他赶在革命闹剧散场之前就清算了他那些“同党”，借此专心投入他的科学著作。由于这次经济危机得到消除，所以人们必须等它下次带来更大范围的危害，让生产力的历史和革命的历史融为一体：“问题只有当无产阶级通过世界大战开始领导那些掌管世界市场的人、开始领导英格兰的时候才能解决。在这种时候不会终结而是会有序进行的革命，这不是什么轻而易举的革命。当前这一代人就像摩西

领着走出沙漠的犹太人一样。他们不仅要征服一个新的世界，他们还要消亡，以便为进入这个新世界的人让位。”①

以“牺牲”为代价，生产力的发展史和价值谱系就可以重合了。当前这一代人不过是作为替代者的一代人。由于没有资产阶级可以担负这项使命，所以拿破仑三世的巫师就成了把生产力弄得不可收拾的人，物欲的狂欢就是在酝酿大规模的生产与毁灭。而马克思这个犹太人在他身处的虚无荒漠中，埋头研究他的科学理论，而这个科学理论只有新世界里的新人类才能用得上。

于是可以说，科学理论的绝对主宰地位得到了确保，这样它就能在吃革命饭的各色人等中，成为未来革命的唯一代表。马克思和恩格斯针对一群目光短浅的粗人的代表所提出的要通过选举重组党的领导班子时所做的“令人瞠目”的回答便可证明这一点：马克思说他和恩格斯才是“无产阶级政党的代表”，这早已由他们自己全权任命②。只有科学的理论才能抑制从社会阶级关系上说仍然落后、从政治上说总是流产的矛盾的利剑。但是，这套科学理论的独特之处也在于它标志着它属于堂吉诃德和法斯塔夫的解体与再生世界。马克思在伦敦流亡的闹剧证实了这套科学理论自相矛盾的处境，就像《德法年鉴》中赋予哲学的那种处境：它成了由极端落后而造成的一片纯净的虚无之

① 《法兰西的阶级斗争》，第105页。

② 《恩格斯致马克思通信集》卷五，1859年5月18日，第336页。

地。而被盗窃的革命闹剧，并不能单独归结为人们理性的狡诈。它证明，这又一个16世纪的历史还是像莎士比亚眼中一样，它本该把资产阶级送进坟墓，却又像旧的16世纪一样让资产阶级得以重生；它证明，解体的力量让阶级走向灭亡，让他们甘心在落后中度过余生；它还证明，在这个“科学的胜利似乎是以失去个性为代价”① 的时代，在这个虽然区分了个人和阶级却造成了社会的千篇一律的时代，在这个时代中就算是莱布尼茨都很难找出特别的差异，而莎士比亚也很难认出他的同胞，但是各种人都有他们的影响力②。革命的悲剧只能演成一场悲喜剧。这套科学理论的双翼的联合，即现代生产力的合理性与四处游荡的骑士的疯狂，并不是简单地受时机所限。科学理论本身也是这些“环境”的组成部分。可能应该等待时机成熟，但科学理论著作本身就是那些“不成熟的、终日沉湎在革命幻想中的人”③ 的产物；它又是乞丐团体的武器，这个乞丐团体危害阶级秩序和生产的合理性，而同时它自己又被社会秩序所危害。卡尔·马克思就像魔术师汉斯·勒克尔一样，他必须把他发明的东西卖给魔鬼，再把换来的钱拿来为魔鬼和刽子手买单。他也是个要饭皇帝，依赖资本家和工人供养为生。在曼彻斯特，雇员在欧门和恩格斯的公司

① 《人民日报》年会上的讲话，选自《马恩全集》卷十二，第4页。
② 《英国人》，《新闻报》，《马恩全集》卷七，第6页。
③ 《马克思致菲利普·贝希尔的信》，《通信集》卷七，第6页。

里工作，这样，公司老板恩格斯就能用挣来的钱让科学理论家马克思不用干什么活，使他可以一心著书，在书里写出一个无产阶级，并让他成为消灭资本的纯粹主体。

艺术的风险

革命的失败重新让这套科学理论回归到它的时代。革命的流产可能就在于它本身就近乎是变质的。总之，1848年巴黎二月革命为即将走出经济危机的社会做了一次“推手”①。随着经济的复苏，革命只能开倒车了。但是，正如柏拉图在《政治家篇》中所说，这种逆行其实也是一种复兴，时间会从衰老期追溯到诞生的时候，为正常秩序的回归彻底让路：即一代代人生、死、转化生产力的秩序。阶级斗争的果实被魔术师路易-拿破仑窃走，这又把世界拉回到正常的经济危机循环周期中。腐朽落后的盗贼打败资产阶级政治的合理性而胜出，这让在经济上相对落后的法国有了追赶英国的机会。同样，老迈的普鲁士“乞丐”在1866年出人意料的战胜了奥地利文明，这就让作为贵族出生的俾斯麦不得不解开束缚资产阶级生产力及其无产阶级

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，第175页。

替身的枷锁。法国走复辟帝国的路线，德国走国家主义的路线，这是法国和德国跟上“英国”式历史步伐的途径。

在马克思流亡期间，当时的发展中心就在伦敦，这场社会化大生产运动扭转了经济利益与政治阴谋的独特性，马克思的这套独特的科学理论关注了这场运动。它利用这个“可怕的和平时期”[①] 进行自身的积累。这套科学理论观察未来社会的迹象，看到了应该能够为革命提供名副其实的舞台的扩大化大生产和大破坏。首先，太平洋沿岸新世界的建立产生了马克思和恩格斯最期待的生产与交换的扩大。马克思在对 1848 年革命党人的闹剧写总结的时候，他还不忘对编辑儿子的诞生送上贺词：“祝世界的新公民幸福！没有比出世在当代更为美好的了。当人们可以只用七天就能从伦敦到达加尔各答的时候，我们两人可能早就过世了，或者老态龙钟了。更别说澳大利亚、加利福尼亚和太平洋呢！世界的新公民们将不能理解，我们的世界曾经是多么小。”[②] 不过，一直让马克思和恩格斯这两个德国人感到压迫的拥挤感正在悄悄地被打破：“环行世界的航运半年后将获得广泛的发展，我们关于太平洋将在世界航运中跃居首位的预言会实现得比我们预料的要快。”[③]

---

① 《马克思致恩格斯的信（1859 年 2 月 25 日）》，《通信集》卷五，第 273 页。

② 《马克思致约瑟夫·魏德迈信（1852 年 3 月 25 日）》，《通信集》卷三，第 85 页 。

③ 《恩格斯致马克思的信（1851 年 9 月 23 日）》，《通信集》卷二，第 328 页。

对大众传媒热衷以及对即将抵达的大洋的狂热，这些才应该是大摧毁的原动力。“俄国正在输入资本和投机；而由于它的国土广大，要修筑的铁路长达数百英里，投机看来将要大肆发展，所以很快就要完蛋。当我们听到其支线通往北京的伊尔库茨克大铁路的消息时，我们就该收拾行李了。这一次的崩溃将是前所未闻的；一切因素都已具备：集约发展，广泛扩张，一切有产的和统治的社会阶层都牵涉进去。”①

但是，交换和摧毁如同水火，互不相容。投机者对一头扎进太平洋的土地上还是有些犹豫的。而那些满背污垢的农民或者流氓无产者却一头扎了进去。在太平洋沿岸，不仅有新世界的兴奋和危机的傲慢，那里也有黄金的魔力和淘金者的渣滓。如同在政治领域所表现的那样，经济的合理性也有它的“不光彩行为”，它们会欺骗它，啃噬它。新世界的征服者从加利福尼亚的淘金者身上看到了他们讽刺性的写照，而后者在澳大利亚的苦役犯身上看到了自己的写照。

“加利福尼亚和澳大利亚是在《宣言》中没有预见到的两个情况。”② 这个意外具有双重意义。首先，它和危机逻辑背道而驰。澳大利亚的金子解决了欧洲人中的剩余人口，

---

① 《恩格斯致马克思的信（1856 年 4 月 14 日）》，《通信集》卷四，第 294—295 页。

② 《恩格斯致马克思的信（1852 年 8 月 24 日）》，《通信集》卷三，第 192 页。

为旧大陆的产品提供了一个让人贪心的新市场。另外，它还促使人们忽视那儿的绵羊，虽然羊毛在欧洲已经泛滥成灾了。但是，这种违背正常历史发展的潮流其实也是制造了一个夸张的历史，在这个历史中，流氓的胜利替代了资产阶级和无产阶级的世界冲突。“［……］我们关于太平洋将在世界航运中跃居首位的预言会实现得比我们预料的要快。在这种情况下，英国人将要破产，而被流放的杀人犯、强盗、强奸犯和扒手充斥的美利坚合众国，它却将要向全世界提供一个惊人的例子，表明一个由公开的坏人聚居的国家能够创造什么样的奇迹。［……］在加利福尼亚，现在仍然对坏人使用私刑，然而澳大利亚却将要对体面人使用私刑，于是卡莱尔将看到他的‘骗子的贵族政治’显出了全部光辉。”①

现代经济的水火不容的衰退进程和政治理论的陈词滥调所依附的土壤和空气的衰退进程是一致的。开历史的倒车，这其实是流氓寄生虫的闹剧，这也是“上层”的“复辟”之路。在世界的舞台上上演的是乞丐的闹剧，在那里，乞丐们获得特殊荣誉，从边缘地位上升到中心位置。波拿巴这伙强盗的幻想暗示了资产阶级的“没落”，暗示资产阶级会分解成代表资产阶级物质利益的个人载体。澳大利亚强盗的形象则暗示了工人的分解。但是，这里所说的分解，

① 《恩格斯致马克思的信（1851年9月23日）》卷二，第328页。

并不是简单的分散，而是为了共同利益（这也是资产阶级的共同利益）他们可能形成一个个体联合体。

欧洲工人阶级的变质有个方面。受新世界黄金的诱惑而叛变的军人是一方面，马克思在《国际工人协会成立宣言》中以这件事为根据为新的发展找到理由，所以，这件事显得很重要。但是，这些逃兵也是独木不成林。不过，大联合才是工人阶级变质的最根本的一面，英国工人担负领导世界革命的任务。由于已经摆脱了其剩余人口，并且成为新市场的获利者，英国的工人阶级已经成为资产阶级秩序的一部分。“这一所有民族中最资产阶级化的民族，看来想达到这样的地步，即除了资产阶级，还要有资产阶级化的贵族和资产阶级化的无产阶级。自然，对一个剥削全世界的民族来说，这在某种程度上是有道理的。只有出现几个极坏的年头才能对这种状况有所帮助，但是自从发现黄金以来，看来这样的年头已不再那么容易遇到了。但我还应当说，我一点也不明白，引起危机的大量过剩商品，是用什么办法吞掉的；在如此汹涌澎湃地涨潮之后，这样迅速地退潮，还从来没有过。”①

这样，一切就说得通了。工人阶级由于过于资产阶级化了，所以他们无法用革命的手段抓住危机。本来应该让工人阶级变得激进的危机却以一种或多或少有些混乱的方

---

① 《恩格斯致马克思的信（1858年10月7日）》，卷五，第222页。

式自行消失了。司法危机也是一个混杂的领域。其破坏性的必然结果滋养了一种强盗逻辑。我们将看到，经济危机也存在着在革命的政治盗窃中表现出来的一些特点。所以，在和 1848 年 6 月起义相当的经济界的跨西伯利亚自杀式大冒险面前，投机买卖开始害怕了。交易所及邻近的市场就会来替代衰退的市场，他们采用的方式和阶级取代其邻近阶级的方式是一样的①。“虚拟市场”的建立正好回应了国家寄生性所创造的“虚假阶级”。在发展的初期、中期和复苏阶段，窃取行为会获胜。在英国没有也不可能有革命的无产阶级。“您问我：英国工人怎么看待殖民政策？这和他们对一般政策的看法一样，这和资产阶级对他的想法一样。这里没有工人政党，有的只是保守党和自由激进党，而工人十分安然地享受英国的垄断权所带来的属于他们的那份利益。”②

英国的岛国状态在是它成为交换中心的同时，也把它和如火如荼的革命隔离开了。海上贸易自己也变成了一个商品走私横行的泥沼，商品堆积严重，而作为破坏的阶级也在保守的“枯水”中行走。英国只是对科学理论中心的转移来说才是中心，而无产阶级只能在别处产生。

---

① “[……] 如果说英国所经历的工业与贸易危机没有导致在伦敦发展到巅峰的银行倒闭，这完全是个例外，这全靠法国资金的融入。”《马克思致丹尼尔森的信（1881 年 2 月 19 日）》，《〈资本论〉书信集》，社会出版社，第 302 页。

② 《恩格斯致考茨基的信（1882 年 9 月 12 日）》，《〈资本论〉书信集》，第 319 页。

骑士与演员

科学理论和革命同落后之间有着明确的联系，1844 年革命和 1884 年革命都是实证。在那时，恩格斯向巴比伦和考茨基解释德国悖论所采取的新形式。工业革命在法国和英国已基本上完成，工业、手工业和农业已经分离。在资本主义的发展显得比革命的反抗更有力量的背景下，无产阶级所处的情况也得到了稳定。因此，这也是再次发动革命的好时机。如果说在德国也存在这个机会，那是因为其工业革命发生在极其不利的条件下。现代条件已经在德国产生，他们使劲鞭笞手工业者和农民，使他们脱离旧的秩序，结果就造成了一种失衡，这种失衡影响到每个社会认同，把他们乱糟糟地混在一起。家庭手工业者和机器作斗争，破产的小农进入家庭手工业行业，而工人为了补充他们的收入，去种土豆了。这个大混杂让人想到落后的典型形象，恩格斯对它却给了另一种称谓。对恩格斯来说，这种大混杂就是一种一切生活条件的直接“革命”，通过它，整个德国都卷入一场“社会革命”，“最终结果将是剥夺农民和手工业者的所有权”。和德国这种结构一直相对应的就是那似是而非的相同机会。“当它需要由德国来澄清资本主

义生产的全部性质的时候"[①]，这场革命就会实现了。

但是，究竟该如何看待这种巧合呢？科学理论在发展的堕落和落后的机遇之间处于什么位置呢？"假如我只是从自己的个人爱好出发，我也许会希望这种表面上的宁静再继续几年。无论如何，这是从事科学工作的最好的时候［……］"[②] 回应这位科学家的愿望的是革命者那模棱两可的知识。危机——无论是经济危机还是政治危机——是各阶级在还没有稳定的时候获得跨越的时机。"我想，两星期内后在普鲁士就会爆发战事。如果这个机会不被利用，而人们把它放过去，那么我们可以心安理得地收拾起自己的革命行囊，而专心致志地去搞纯理论了。"[③]

在这种情况，收拾行囊是无用的。因为我们所期待的时机——普鲁士败于奥地利——在萨多瓦战场并没有按照我们的意愿出现。这时马克思可以对有关历史时机的整套理论的讽刺之处进行讽刺了："除了普鲁士人的大失败——这也许（正是柏林人！）会导致革命——以外，没有比他们的巨大胜利更好的了。"[④]

---

① 《恩格斯致考茨基的信（1884 年 11 月 8 日）》。在恩格斯 1884 年 12 月 11 日致巴比伦的信（《德国社会民主》，10/18，187—192）中，我们也可以看到类似的分析。

② 《马克思致拉萨尔的信（1858 年 2 月 22 日）》，《通信集》卷五，第 144 页。

③ 《恩格斯致马克思的信（1866 年 6 月 11 日）》，《通信集》卷八，第 283 页。

④ 《马克思致恩格斯的信（1866 年 7 月 7 日）》，《通信集》卷八，第 288 页。

但是，对这场胜利的解释本身就会引起歧义。马克思从中看到的是唯物主义理论讽刺性的但却毋庸置疑的证实：普鲁士的撞针枪是战争胜利的一大功臣。“我们的关于生产资料决定劳动组织的理论，在哪里能比在杀人工业中得到更为光辉的证实呢?”① 他催促恩格斯以他军事问题专家的身份就此为《资本论》写一个补篇。恩格斯也应诺试着就“杀戮工业写点什么”。但是，令人感到好奇的是，他对问题的另一方面感兴趣：即从后膛装子弹。从而，他完全模糊了唯物主义理论，这个理论让火器的进步与骑士认同的衰落同时产生。“如果后膛枪得到普及的话，他预测道，那么骑士制度就要结束了。”②

这是哲人马克思和骑士恩格斯之间隐晦的笔战，这也是科学理论与伦理的问题。哲人马克思有意批评他的朋友恩格斯的马术实力，他不认为骑士制度是德国最迫切需要的一种“专长”。后者从“意见”(Doxa)(波拿巴的威信正是来自他的骑士名气，而他的马术却还不如恩格斯）和科学理论的层面回击他：骑术是“他所有对战争研究的物质基础”③。

而战争很明显不是哲人的强项。他对地质学中的必要

① 《马克思致恩格斯的信（1866 年 7 月 7 日）》，《通信集》卷八，第 289—290 页。

② 《恩格斯致马克思的信（1866 年 7 月 9 日）》，《通信集》卷八，第 292 页。

③ 《恩格斯致马克思的信（1858 年 2 月 18 日）》，《通信集》卷八，第 138 页。

物件的酷爱对其迷恋马术风险的朋友来说就是解药。在恩格斯研究普鲁士军队胜利的原因和影响的时候，马克思正热衷于看最近在巴黎出版的特雷莫（Trémaux）的书：《人类与其他生物的起源与变异》。他认为，这本书给达尔文的理论提供了科学基础。正是土壤成分的不同才解释了动物种类和人类种族的演变中发生了变异。恩格斯指出特雷莫“不懂地质学，也不会作最起码的历史文献批判。”① 而马克思根本不加理会。“特雷莫关于土壤影响的基本思想［……］就是这种只需要表述出来以便在科学中永远获得公认的思想。”②

这或许是个机会对下面这点强调一下：萨特和其他别的人认为恩格斯的唯科学主义会腐化马克思的历史辩证法，他们的这种判断完全是不公正的。在自然科学这个问题上，恩格斯通常比他的朋友马克思要谨慎。确切点说，那是因为相比科学而言，他更相信历史。骑手的急躁成就了哲人的耐心。如果说战场问题是决定因素的话，那么我们就有希望看到革命问题得到解决了。再说，这份持重也是带有自然的辩证关系的风险，并没有反常现象。因为，为革命行为守护着受科学理论入侵威胁的土地的首先是军事行动。马克思对自然科学有着的“朴素的”热爱，恩格斯却不是。

---

① 《恩格斯致马克思的信（1866 年 10 月 2 日）》，《通信集》卷八，第 319 页。

② 《马克思致恩格斯的信（1866 年 10 月 3 日）》，《通信集》卷八，第 320 页。

马克思的地质学唯物主义是一种防止啃噬历史的闹剧上演的方式。革命者的怀疑让这位哲人失去耐心。相比达尔文的物竞天择理论，马克思的关于种族的地质理论必定要占上风。这就像是“在现代社会的土壤上到处自然成长起来的”[①] 政党必然会消灭值得尊重的工人协会以及游侠小团体。这同生产方式的惴惴不安必然会驳斥革命的闹剧是一个道理。土壤学应该明确地见证了这位哲人已经看透了历史上的极坏天气。

威胁革命的不是战斗失败和死亡的危险，而是闹剧。在辩证法方面，恩格斯已经指出了这点，他说笑料是致命的。卢西恩的讽刺将希腊诸神送进了坟墓。现代革命也在自身内部被充当其主角的小丑们攻击。

公正地讲，革命行动是皆“产生于阶级斗争本身”[②]。不过，另一种合理性也是必要的。明确地说，那就是革命不受社会法则的支配，也不受军事战略的简单规则支配。革命的合理性属于物理学的范畴，但是不是一般的物理学，而只是属于与土壤化学相对立的某种物理学：壮观的漩涡物理学。“革命是一种与其说受平时决定社会发展的法则支配，不如说在更大程度上受物理定律支配的纯自然现

① 《马克思致斐迪南·弗莱里格拉特的信（1860 年 2 月 29 日）》，《通信集》卷六，第 100 页。

② 《马克思致库格曼的信（1866 年 10 月 9 日）》，《通信集》卷八，第 324 页。

象。"[①] 党派人士都被卷到这个漩涡中去，不过最好还是应该在这种漩涡中保持非党派人士的独立，事后要反思的也在于此。和承载着革命希望的每次危机发生前的准备一样，在1848年德国革命这件事上，其实出现的是相反的情况。这些哲人和战略家比那些“空谈家”“客观上”[②] 更革命些也是徒劳的，因为是那些空谈家霸占着舞台。客观态度总是姗姗来迟。普鲁士的暴行和南德的装腔作势（后者反映了革命骗子的特征）混合在一起，已经超越了莱茵河的科学文明，成为抓住革命机会所需的一种优点，继而把这种优点转变为上演闹剧的简单机会。这些善于演戏的小丑总是那些一生都在重复和等待时机登上舞台表演、摆姿势、捏腔拿调、挥舞旗帜的人。所以，1859年是一个让这些流亡者的希望膨胀的转折性的年份，在这一年，马克思注意到这种伎俩完全有机会再次湮没科学的声音："所有的人都觉得又要发生什么事了，所有的人都挥舞着自由的大旗急急忙忙冲上舞台［……］另外，我的妻子说在她受尽苦难之后，在革命期间情况只会变得更加糟糕，如果看到这里的骗子重新在大陆那边获胜的话她将很高兴，她这样说是完全有道理的。［……］她说像在战争中一样投入战争。但

---

① 《恩格斯致马克思的信（1851年2月13日）》，《通信集》卷二，第143页。

② 《恩格斯致马克思的信（1851年2月13日）》，《通信集》卷二，第144页。

是却没有战争，一切都是资产阶级。”①

图书的责任

在一切皆是资产阶级的这个世界里，生产的发展和战争的鸿沟都无法自身产生什么不同。一切不同之处只能集中在未来政党的科学理论中。唯有它才包含着对资产阶级世界的否定。政党科学既是哲学家的专属乐园，其推广人也为之忠贞不渝地效力。

科学的时代不仅仅是两次危机之间可以专注于写作与研究的间隙，甚至就算在苦难中，它也和大众事务保持绝对的距离：“经过了最近十年来的经验，对群众和对个人的轻视在每一个能思维的人的身上显然已经大为增长，以致‘小民可憎，须加防范’几乎是一种不得不抱有的处世哲学了。”②

这种残酷的断言尽管是真实的，但是很快就被纠正了：“不过这一切都只是庸人的情绪，在第一个风暴来临时就会

① 《马克思致恩格斯的信（1859年12月11日）》，《通信集》卷八，第239页。

② 《马克思致斐迪南·拉萨尔（1858年2月22日）》，《通信集》卷五，第144页。

被一扫而光。”[①]。这种纠正不是革命者在哲学家内心所隐藏的恶魔面前所表现的简单悔改。在生产的世纪，他的休闲就是著书立说，而著作则是作者的绝对牺牲。

芒什海峡的两岸至少有两个人在思考不朽著作的绝对性，它让它的作者参与资产阶级闹剧的任何行为都得到原谅。靠年金度日的反动的福楼拜，住在温暖的克罗瓦塞别墅里；而以稿费维持生计的马克思和一家人挤住在切尔西的狭窄的两居室屋子里，孩子夭折了，日日面临着债主来讨债，并总是被病魔缠身。这两个人的情况既有无限的差距，但也有非常相近的地方，他们两人都相信革命的力量，认为要做的唯一事情就是，作品应该全盘否定占统治地位的小家子气，资本主义世界将会被再生产所否定。

福楼拜的虚无主义，资产阶级想要葬送在 1848 年对峙中的无产阶级与革命的主体，萨特撰文指出这两者之间的一致性的时候，就将自己的立场与福楼拜的立场撇清了。[②]马克思和福楼拜都喜欢塞万提斯，他们又同时着手写出不朽著作的堂·吉诃德式的计划，他们的方式怎么能够不让人感到震惊？谁成了不朽作品的作者呢？毫无疑问，马克思的科学理论的计划超越了福楼拜简单的虚无主义，因为作者所做的努力和牺牲，是这项工作成为对资产阶级世界

① 《马克思致斐迪南·拉萨尔（1858 年 2 月 22 日）》，《通信集》卷五，第 144 页。

② 让-保罗·萨特《家庭白痴》卷三，伽利玛出版社。

的否定。马克思的所有努力旨在让其著作和政党都化为行动的现实。可是福楼拜的反例也表明了马克思并非牺牲的一面，这其实并非像那些善良的人所相信的那样，马克思所做的牺牲和努力其实不是单纯为了创造出可以武装无产阶级的科学理论，让他们知道自己斗争的“客观条件”。无产阶级需要有关资本的理论不是为了学习，而是为了生存。无产阶级只有在这本科学著作里登记入册才会存在。

登记入册，这首先是一种地狱之旅的关系。“一大群不同职业、年龄、性别的各色各样的工人，争先恐后地向我们涌来，简直比地狱中死者的鬼魂向奥德赛涌去的还要厉害。即使他们没有打开阅读腋下夹着的蓝皮书，我们也可以一眼看出他们从事了过度劳动。现在让我们从这一大群人当中再挑出两种人来，一种是制女帽女工，一种是铁匠。这两种人的鲜明对照表明，在资本面前人人都是平等的。”①

这真是一个让人震惊的景象。很明显，资本主义铁镣下的亡魂是不会在腋下夹蓝皮书的。恰恰相反，马克思找到的这些形象是工厂那些调查员和监工夹着蓝皮书的形象。他第一眼看去所看到的过度劳动其实是他自己的写照。马克思向恩格斯倾诉说：这么长关于无产阶级坠入地狱的页面都是他无休止工作的成果，病魔和疲乏让他无法继续他

① 《资本论》卷一，第249页。

的科学论证。[①] 但是，它们并不是冗长的废话，从而也没能让其作者和读者从枯燥的理论中解脱出来休息一下。它们介绍的更多是科学的幻想。科学是绝对牺牲的产物，为了救赎这群灵魂枯死没有发言权的人，所以必须要先下地狱，给他们书籍；这也是为了让无产阶级主体登上舞台，代替充斥着各色劳动者的群众。从最强的意义上说，科学首先是不朽灵魂对理念的回忆。

把无产阶级摆在灵魂枯死者的位置上，这从根本上说就是将著作变成了记录矛盾。从这个意义上说，这本书只有一件事要说，即资本主义生产，或者简单的商品生产，本身就携带着对立认同的爆炸性力量。马克思在撰写第一份商人调查报告的时候，一开始就给了这样的证据。因为，最要紧的事并不是对剩余价值做报告。剩余价值是所有人都知道的秘密。对劳动价值和劳动力价值之间做精细的区分，这对这份报告来说一点也不重要。最重要的事其实是要提前瓦解蒲鲁东对剩余价值的解决方案，即他提出的生产者之间自由平等的进行等价交换的解决方案。这可能是经济学上的异端，但这更是狭隘的劳动经济学上著名的生产和破坏逻辑的失败。从这个意义上说，在第一章给出充分的证据证明“一般相对价值形式和一般等价形式是商品同一社会关系相互对立的两端即两极，它们互为条件，同

---

① 《马克思致恩格斯的信（1866 年 2 月 10 日）》，《通信集》卷八，第 210 页。

时又互相排斥”[①]。商品的等价形式是一种排他的形式，只要这种观念得到确立，那么一切就迎刃而解了。蒲鲁东主义也就不可能存在了。从某种意义上说，第一章就很好地展示了这本书。

但是，这本书也把无产阶级——伴随而来的还有政党——纳入科学理论的体系。这就使这本书变得无休无止。因为，科学理论是政党的利剑，它自身就应该是无懈可击的。而要变得无懈可击，就需要不断地从一个危机到另一个危机，从一个材料到另一个材料，来研究资本每次为了逃离死亡所采取的手段。《资本论》第一卷第一章所撰写的关于灭亡的主题，也要伴随资本想方设法摆脱自己的命运的整个过程，所以也是漫长的。因为在表面上看起来，相比黑格尔的气质，资本更加具备莱布尼茨的气质。在没有竭尽全力之前，它是绝对不会放弃的。这位穷其一生研究无产阶级科学理论的哲人肯定会重新投入工作，直至生命的尽头。

《不出名的杰作》

没完没了的工作。可以有多种方式来看待这事。不过

---

① 《资本论》卷一，第 81 页。

医生的观点却简单明了。库格曼医生对这一点一直很生气：在科学大放异彩的时代，马克思怎么可以一直把完成《资本论》的工作看成唯一重要的消遣呢？既然他病了，他就应该彻底治疗！

马克思的家人不喜欢这种道德说教。作为病人的看护，感觉名誉受到损害，年轻的燕妮冷冷地回复道："阻止他痊愈的实际上是这本书。"[①] 马克思不想放弃这本书的写作来接受治疗。"伟大的德国民族不屑阅读这本著作的第一卷"，而这本著作的第二卷所谈的却正是这种为"无产阶级高贵的事业"而付出纯粹的牺牲。

对这一点，马克思本人也津津乐道。他嘲笑那些"自诩为务实的人"不关心人类的痛苦而只顾自己身上的皮。[②] 他对"务实"的理解是含有另一层意思的。但是，还是会有可以把一切调和起来的方法的。恩格斯就多次向他建议这种方法。他说，把资本再生产的研究报告公之于众，可能并不需要了解所有国家的所有地租方面的一切资料。为什么不可以分册逐步出版呢？所以，另外一个理由可以解释这一点，那是因为《资本论》不是一本和其他著作一样的科学著作："我的著作却有一个长处，即它们是一个艺术的整体；但是要达到这一点，只有用我的方法，在它们没

① 《燕妮·马克思致库格曼的信（1871 年 4 月 3 日）》，《与库格曼书信集》，社会出版社，第 187 页。

② 《马克思致齐格弗里特·迈耶尔的信（1867 年 4 月 30 日）》，《通信集》卷八，第 369 页。

有完整地摆在我面前时，不拿去付印。用雅科布·格林的方法不可能达到这一点［……］。”[①] 能听懂话的人也有他的好处！把写作当艺术的卡尔·马克思，他的工作方式和语言学家及词典编纂者们是不一样的，他不是只埋头写。

所以，去把地租问题深入到底！在这一点上，马克思博士找到了无与伦比的同谋：俄国人。在揭露俄国土地问题之前，这位艺术家是有时间的。另外，从文献方面来说，俄国人可不吝啬。剩下的当然就是语言学习的问题了。总之，我们可以有信心地说：“我从俄国、美国和其他地方获得的大量资料为我提供了一个绝妙的借口，让我继续研究下去，而不是对我的研究工作做一个结论以呈现给公众。”[②] 福楼拜曾经说：“最愚蠢的事莫过于希望得出结论了。”而事实上，马克思更愿意参考巴尔扎克的话。难道是因为后者尽管反动却描绘了阶级斗争？事情可能要更复杂。他向恩格斯推荐的书不是《农民》，而是《不知名的杰作》。这是一部被所有嫉妒的眼光窥视着、一旦它的秘密被别人看穿就注定要和其作者一起遇难的著作：它不像皇帝那样赤裸裸地呈现在人前，而是凭借真实自然的颜色和形状的衬托，让自己隐形。

这本书就是属于那种要给政党认同的那类书。由于它

---

① 《马克思致恩格斯的信（1865 年 7 月 31 日）》，《通信集》卷八，第 351 页。

② 《马克思致丹尼尔森的信（1879 年 4 月 10 日）》，《〈资本论〉书信集》，第 294 页。

的作者不想把它公布于众，所以这项工作迟迟不能完成。在马克思过世后，恩格斯对这一点做了证实，他说这本著作基本上完成了①。但是，却同时又处在没有系统完成的状态。否则，这项工作就不会是一个独一无二的贡献，它也可能变成一种可模仿的、重复的、有辱名声的事物，即一本马克思主义著作。

我们知道，马克思并不是马克思主义者。但这并不是就说马克思不是一个“教条主义的人”，这只是说马克思并不是他自己政党的党员。恩格斯甚至对伯恩施坦说他不是他的“同志”。政党的所有党员都模仿、传播并加工艺术作品，把它变成戏剧和技术。这就是为什么这位“非教条主义的”的哲人如此严格遵守形式。他为什么像疯子一样纠正哥达纲领？难道这是因为阶级斗争往往会受一个被误解的词所支配，而理论错误会对实践导致“严重的”的后果？这就会让人相信，在19世纪，政治事务还是属于饲养艺术的范畴。对此，马克思没有任何错觉。即使这个纲领是完美无瑕的，李卜克内西也还是会错误地实施它。同时，如果说强迫拉法格、盖德接受法国政党的纲领，这并不是为了保证纲领的严格执行，而是为了通过所有的“执行”而维护纲领。纲领从而变成不朽灵魂对理念的回忆。文本得

① “你质问我，这本书的完成情况怎么可能对我隐瞒？很简单，如果我要是知道的话，我会日夜去骚扰他，直到这本书完成并被印刷。”《恩格斯致贝贝尔的信》(1883年8月30日)。《〈资本论〉书信集》，第327页。在前面已经引用过的1865年7月28日这封邮件中，马克思声称这三卷差不多完成了三章。

到严格的遵守、弃绝简单地从别人那里照抄自己还不懂的事物[①]，这样做正是为了保障纲领本身。因为纲领要通过自己来呼吁未来、呼吁一场革命，这场革命不把像小丑一样的政党领袖的"正确"或者"错误"的行动放在眼里。而且，它是以无法模仿的艺术作品的身份去呼吁未来和革命的。

艺术，换句话说就是指反技术、反模仿、反劳动，虽然这点自国王牧师时代以来已经改变。在那些引起"严重"的运用后果的"错误理论"中，最刺激马克思的就是"劳动"这个词。因此，在《哥达纲领批判》一书中，他猛烈地抨击那段忽略劳动本质而宣称劳动是"一切财富的源泉"的话。所以，他特别当心不让任何语言的滥用把"劳动力价值"和"劳动价值"混为一谈。在实践中，实际上没人混淆这点。这个问题完全是理论上的：一种本体论的尊严。没有人会因此把商品和原则相混淆。要求革命性破坏的纯粹生产具备一种特点，这种特点把艺术从劳动中区别开来：它是无价的。艺术作品就是天工制作。《剩余价值理论》使用了看起来令人不安的生产劳动的例子，在这些奇怪的段落中，马克思告诉了我们这一点。"弥尔顿写出的《失乐园》就像蚕吐出丝，那是自然本性的表现。然后他把书卖

① "如果不懂得这些事物，那就不要触动它们，也不能满足于把它们从那些懂得这些事物的人那里逐句地抄下来。"《恩格斯致白拉克的信》(1875 年 10 月 11 日)，《德国社会民主》，参照前面引用的书中第 84 页。

给出版社。但是，莱比锡大学里埋头苦干的文科老师，在出版社的主导下，制造图书，比如经济学教科书，他们也是一种真正的生产劳动者，因为他们的劳动立即就被归类到资本，并且在价值上也只有通过资本才存在。”

由此我们可以理解《资本论》从什么意义上说是“政治经济学批判”：即对生产劳动的批判。弥尔顿和蚕搞的是真正的生产，那些没有领导、不做计算的人搞的也是真正的生产。堂·吉诃德的作品在 1871 年巴黎革命中找到了真正的担保人：即一场突破上天意志的革命，“普通工人”取代拿着国家“高薪俸禄的告密者”，“像弥尔顿写《失乐园》只获得几个英镑”那样[①]，他们的工作报酬也微乎其微。这就是反工薪阶层的失而复得的乐园，其工作的乐趣就是应该在闲暇的时候，或者在其他不同于革命迸发的特别时刻生产出让人缅怀的不朽作品。

飘忽不定的科学

劳动时间和革命时间之间的简单关系解释了经济发展与阶级形成的所有的合理性。不存在让革命科学理论的不容置疑与社会历史的分割相重合的政治艺术。德国的苦难

① 《法兰西内战》，第 214 页。同时还可以参考普洛厄教授的观点及前面引用的书中第 365 页。

让资本科学获得在伦敦诞生机会，但也决定了其反复无常的命运。这门科学既没掌握任何客体，也没有形成任何主体。当它宣布生产的首要地位时，它就矛盾地把自己关在孤独的艺术当中，而艺术和一切技术都保持着无限的距离。唯物主义的“逆转”，从天上回归到地上，这造成了一个出人意料的结果，即破坏了实践的空间。“任何形势在法律上都属于科学理论”不再是合理的观点了，但是，科学理论势必要在吸取新教训中解释形势的逆转。不再有政治艺术适合编织错综交错的社会特点。在开放的机械动力的新时代，再去找一位织布王肯定是很奇怪的，但是，未来激进的革命却以古老的桑蚕革命的形象在这个时代呈现，这一点更是奇怪。

桑蚕其实是两个对立面的统一体：一方面，它代表了自然本性的高贵形象，比如诗人的活动，他对收益回报毫不关心；另一方面，它又代表了机械劳动者负面的形象，他们没有发言权。一门需要求助于艺术的绝对风险并且要面对密集的资本主义世界的科学理论，这种对立身份所表现的难以理解预见了它的命运。

“所有的人都是资产阶级。”但是，并不应该从中理解为资产阶级的繁荣麻痹了人们的意识，也不应该理解为“资产阶级意识形态”使人们的意识变得模糊不清。我已经试着对这一点做了介绍：这个让我们如此大惊小怪的“意识形态”其实就是平庸的劳动者秩序。“所有的人都是资产

阶级”其实是想说没有外部，没有别的什么地方可能会崛起另外一支这套理论可以为其提供教导的武装。一切都在资产阶级时代的这部最高的、滑稽的悲喜剧中上演。革命的公正只能看作是在这部剧中，它是历史发展的正常状态和历史解体的病理状态的永恒角力的产物，是双重解除的产物。在这种突变游戏中，科学理论自身并没有决定的权利。所以，问它是应该重拾对生产力的掌握者和滋生了破坏政党的土壤的信任，还是应该冒险来碰碰运气决定革命，这根本就没用。

试图从马克思的著作中找出资料来证明改革派的观点或者革命派的观点，实际上没有什么比这更可笑了。科学理论并没有指出该如何使用它。其终点与出发点非常相似，那时候卡尔·马克思还是学哲学的学生，他在评委面前做了如下陈述：人们一直认为伊壁鸠鲁（Epicure）的物理学是对德谟克利特（Démocrite）的物理学的简单继承，实则不然，前者的观点和后者的观点是对立的。这种对立使得我们要承认两种敌对的世界观。一方面是追求科学理论人，另一方面是注重实践的人。一方是如此迷恋科学真理，可以说他为了逃避对身体有害的敏感幻想而疲惫不堪，另一方却为了哲学实践而满足于任何可以驱逐空想、保护现象的解释。一方醉心于对敏感世界的科学观察，这个世界对他来说纯粹是幻想的；而另一方却对探索世界漠不关心，他把这个世界看作唯一的客观存在。相比希腊哲学的时代，

使用科学理论在技术占统治地位和后世界毁灭的时代可能变得更不可判定。人们总是可以按照自学成才者莫斯特装订精装书的方式对《资本论》进行标记。但是，他们只是生搬硬套而已。按照《费德尔》中古老的教训写书面发言和悼唁：虽然没有能力“协助”，却可以处处招摇，让那些生来就不是做科学理论的人的头脑反复考虑。就这样，受这无声的文字的影响，莫斯特及其同伙在唯科学主义者的观望态度和无政府主义者的爆发之间摇摆。这就是因为缺乏科学目的而受到知识的惩罚。

不过，目的科学并不比柏拉图时代被传授得更多。甚至应该说它被传授得更少。已经不再有学院或者宴会为之服务了。在使被迷惑者认清真相的时代，目的科学矛盾地变成了纯粹的奇迹。不管事情看起来多么奇怪，经过了几十年的马克思主义，应该把这些事物就当作它们就是创立者来看：一切都是个体的问题。不管是暴力行动还是和平行动，马克思的理论都不是这些行动的指南。在任何科学主题中都不会学到是否应该在办公室做研究、是否应该参加选举、是否应该准备叛乱的武器。科学理论只教人一件事情，即它不传授知识，而只传授存在的方式。它教研究它的人如何成为新世界的人。作为天才作品，从康德美学的意义上说，科学理论作品不会给出法则，而是给出可遵循的模式。不应该按照那些采用记忆术的人的方法来复制这些模式，而是应该按照学徒画家的方式，后者在复制那

些天生就是艺术原则制定者的画家的作品时，形成了自己作画的视角和手法，这就使他不拘泥于技法上的陈规陋习。《资本论》是一件艺术品，它能教人们判断是该以哲人的身份还是以将军的身份行动，是该以诗人的身份还是以外交官的身份行动，因为它是对那场唯一实至名归的大革命不朽思想的缅怀，即那场在 16 世纪由兼有所有上述身份的几个人（或者更应该说几个巨人）所发动的革命。

“这是人类以往从来没有经历过的一次最进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人的时代——需要在思维能力、激情和性格方面多才多艺并且学艺渊博的巨人［……］莱奥纳多·达·芬奇不仅是大画家，而且也是大数学家、力学家和工程师［……］阿尔布雷特·丢勒是画家、铜板雕刻家、雕塑家、建筑师，此外还发明了一种筑城学体系［……］马基雅维利是政治家、历史编纂学家、诗人，同时又是第一个值得一提的近代军事著作家。”①

舞台与剧本就这样确定了。一切都在这个充满矛盾的国家中、在这个高级的落后国家决定性地上演了，在德国这个自路德以来就一直在思想上领先别的国家一百年、在实际操作中却落后别的国家一百年的国家中上演。在纽伦堡的舞台上，我们看到的鞋匠出生的哲学家汉斯·萨克斯的后代和艺术家哲人阿尔布雷特·丢勒的后代之间的表演，

① 恩格斯《自然辩证法》，社会出版社，第 30 页。

是侏儒与巨人之间的表演。但是，要表现那些已经过世的巨人，创造出能够胜任外教、骑士、哲人或者艺术家的新人类，那就只有靠这本缅怀不朽思想的艺术之作了：它是一种能“让僵化的社会条件都跳跃起来”的区分；它是能“给予人们无限勇气”[1] 的童话故事。这是科学理论的丰碑，应该按照它的样子调动它的视线和笔，来反对唯科学主义者庸俗的观望态度，反对“乌托邦”庸俗的随意批判；这部杰作也可以用来教喜剧演员表演悲剧作品，以便在未来的悲剧中表演好自己的角色。

学会在革命的舞台上演绎作品，科学理论的运用只能如此。我们是无法避开戏剧的。要做的就是要比那些喜剧演员表演得更好，取代他们的位置。在马克思的家里，大家从小都要学习朗诵莎士比亚的作品，作为一家之主，他还有一个偏爱的散文作家，那就是狄德罗，即《谈演员的矛盾》的作者。

应该培养反喜剧演员的喜剧演员。另一个戏剧人物布莱希特（Brecht），很长时间以来都在考虑这个问题：从什么地方能够找到那个“伟大的方法”，即让人学会在戏剧的舞台和革命的舞台上，不单单表演对立面，也表演他们自身身份的艺术？并且，他也需要流放才能找到问题的根本所在：演员的问题不是表演艺术的问题，而是要求助生活

---

① 马克思《黑格尔法哲学批判导言》，莫里托（Molitor）译，《哲学著作选集》卷一，第 89 页。

艺术的问题。它只有在切实关乎演员自身的时候才和观众相关。因为，通过揭露剥削并让公众认清真相从而“唤醒良知”的教育学德行，说到底只是一个极其拙劣的德行。公众和演员要学的德行是幽默：一种在对立面不断变化的舞台上所表现的行为艺术。

这是成为历史人物的艺术。历史人物不再是社会关系的简单“承载者”，他们的不幸不是忽略了客观的条件，而是没有站到他们应该站到的高度。“所有的人都是资产阶级。”我们知道，只有那些以哈姆雷特王子方式介入的喜剧演员才能演莎翁的剧本。缺乏教养的粗人、外乡剧团的蹩脚演员、资产阶级的喜剧演员，对他们来说，典雅与滑稽的结合简而化之就是席勒式的大段独白和杂耍表演的滑稽动作穿插进行。这就是为什么每次要拯救戏剧的时候，只能重新启用代表资产阶级戏剧精华的老角色，比如那个被称为是“历史的讽刺”的黑格尔的老女佣。

如果没有诞生新的演员——反喜剧演员，那位唯一配得上大生产现代性的历史人物——那么历史将是讽刺性的：年轻的无产阶级极富幽默感，他完全能够让那个老女佣以及她那帮配角退出舞台。

艺术家的遗言

幽默是一种距离艺术，这种艺术只有隔一段距离才能学到。所以，探究马克思和恩格斯是否真的被禁止在德国居住是没有用的，虽然说，如果居住在德国，可以让他更加容易实地阻止政党的各种偏差。也无需考虑第一国际德国分部在日内瓦成立领导班子后，党的中央机构在苏黎世建立的是不是就是俾斯麦的反社会主义的法律。在任何情况下，科学理论只能远距离发生作用。只要新的角色没上位，那么科学理论就要代替它。它替代缺失的英雄，并为他的到来保留必要的时间间隔。但是，它也利用等待时间和替代机制来形成其“教育”的各个元素。

马克思死后把恩格斯立为未来科学理论的继承人，所以这套理论就在年迈的恩格斯的设置下搬上了舞台。首先，要让这项工作成为不朽的著作：把这位《不知名的杰作》的作者所留下的大量字迹难以辨认的内容整理出来，作为《资本论》的第二卷和第三卷——也就是说继续熬夜来完成这项牺牲。学习辨认由两位撰写人撰写的这部字迹潦草难以辨认的著作，伯恩斯坦（Bernstein）和考茨基（Kautsky）在美化和牺牲这两位马克思主义者的精神实质方面完全拥有必要的品质和缺陷（有他们两个就够了，不需要更多的人

来扮演这个角色)。这些自动普及的著作越是没有被理解，那么就越要到处出版(《共产党宣言》及其他著作)，以便很好地复制，从而防止任何喜剧演员篡改未来角色的文本。而且，以这种方式控制舞台，也阻止了别的文本取得一席之地——比如，在一些炙手可热的地方，杜林(Dühring)及其同伙就一切可认识的事物和其他事物撰文论述，他们就会冒着被驱逐的危险。

为未来的角色保护文本的纯洁，这也是为了加固科学理论和阶级的双重权利。借助俾斯麦的镇压，在苏黎世创建了社会民主党，并且把理论家伯恩斯坦看作是保存在伦敦的这套理论体系在德国军方的代表，看作是他们的议会代表的批评。但是，德国工人的德国政治代表与苏黎世文学代表之间的差距也突出了他们诙谐的辩证能力，他们利用马克思主义作家伯恩斯坦对社会民主党议员李卜克内西的一贯做法的批评，也利用工人组织者贝贝尔对马克思主义撰写人伯恩斯坦的批评。

这也是一种矛盾艺术。教育家恩格斯给的最后一个教训就是他为《法国工人阶级》再版时所写的奇怪的序言，这篇序言为了讨好党的领导人而赞扬社会主义通过议会和法律的途径取得胜利，但为了让这些领导人退缩，他在序言中又说法律途径只是革命艺术的众多形式中具有讽刺性的一种。

这个教训已经不再起作用了？他的继承者们绝对没有

幽默感。他们对这件事的处理方式和像受哲人马克思批判的工人哲学家蒲鲁东的处理方式如出一辙：他们对这个序言是“取其精华去其糟粕”。

其实，可以说这些可耻的行为没有什么意义。这篇序言的结尾提前谴责了这些懦夫在反社会主义法律面前所表现的怯懦。这些法律将和迪克列西盎（Dioclétien）社会主义先驱——基督教革命——所造成的大迫害产生同等的效果：“这场迫害的效果是如此之大，以至于十七年之后，军队的成员主要由基督教徒构成，继迪克列西盎之后，被教士们称为大帝的罗马帝国新的独裁者君士坦丁宣布基督教为国教。”①

他想到了什么？一个新的独裁者？一个新的国家宗教？他轻描淡写地说了这事。然后就只有终点了，马克思的继承人就这样完成了科学遗嘱。对已经患了喉管癌的弗里德里希·恩格斯来说，是时候该考虑退休了。这位艺术家是该考虑退出创作了。正确地说，不留痕迹地退出舞台。1895 年 8 月 27 日，燕妮·马克思、她的假丈夫爱德华·艾威林、马克思主义撰写人爱德华·伯恩斯坦以及年迈的施特劳宾人弗里德里希·列斯纳（Friedrich Lessner）四个人用他们的小艇拖着弗里德里希·恩格斯的骨灰。骨灰盒被置放于伊斯特本悬崖脚下的海底。

① 《法国阶级斗争》，第 38 页。

这是水与火的最后交融。颠覆性地模仿了诗人雪莱的命运，在七十一年前，后者的好友拜伦在维亚雷焦海滩将其焚烧，扬撒的骨灰随波而去。此举让这位被其亲朋好友称为“将军”的人在离开人世的时候意味着他首先是一位诗人。

后来，无产阶级的后代又在海盖特公墓为他建立了坟墓，并立先知半身像。艺术家也不能逃脱喜剧演员的力量。

哲学家与社会学家

丁托莱托与神职人员和学者们不同，如果我们在他耳边悄悄地说出“无产阶级”这个词，尽管他的野心推动他加入到资产阶级阵营，他也会很高兴地自称自己是无产者。总之，他是“平凡的”，他就是凡夫俗子。

——萨特《威尼斯的隐居者》（《阿尔托纳的隐居者》）

马克思主义境域

当马克思寿终正寝、艺术家挫骨扬灰之后，留下来的是什么呢？很显然，沉积下来的是马克思主义。当然，这不是说是马克思一个人的思想。创立者从这个事业中退休，被接受的无意义部分与那种让哲学家马克思得以超然自己科学理论对象的身份和党员身份的诙谐之间细微的差别被消除，这时沉淀下来的便是马克思主义。

清除了微不足道的事物，剩下的理所当然就是精华了。完全由生产和流通法则所界定的世界就全部可理解了，强有力的、伟大的群众既构成了我们这个世界处处可辨认出的景观，又成为我们思想中不为人所知的理由：存在先于意识，生产力打破生产关系过于狭隘的壁垒；风车产生了封建主义，水磨坊则揭开了资本主义的帷幕；资产阶级解放和采用了蒸汽动力、电力和民主的力量；无产阶级在科学的指引下觉醒了，并组织起来进行战斗；小资产阶级在空相论的虚幻中绕圈子。这是一个转型和反思的世界，在

这个世界中，到处都要生产，一切都需要辨读。

生产的背景

对某些人来说，从开放科学的复杂性来看，这就是埃皮纳勒[①]式的图画。宣布废除磨坊，因为它们微不足道的齿轮让科学的著作蒙上阴影。

只有这些磨坊不属于蹩脚的科学阐明，而是属于它们神话般的创立者，即结合了安提佩特（Antipatros）的田园曲和阿克赖特（Arkwright）的人间地狱的那个人。自堂·吉诃德以来，这些磨坊就成为一个强制性的布景要求的一部分：它们标记着将新工业世界的科学与封建旧世界的梦想分开的分界线。不过，马克思主义首先是作为新技术世界的理性背景。萨特认为，马克思主义是我们这个时代不可逾越的地平线。地平线也是背景：慢慢消失的线条折到背景上，透过它我们感知场景。在这一点上，勾画轮廓的树木、磨机的桨叶或者工厂的烟囱，无论它们是否有庸俗的、刺眼的石印彩画都无关宏旨。科学的眼界没有必要符合科学规律。首先，它不涉及我们所知之物，而是关乎我们所见之物，关乎构成新的科学背景的“意见”。

---

① 埃皮纳勒是法国孚日省省会，以制作人物地理通俗画而闻名。——译注

马克思主义-境域，这首先是迫切的生产背景，它像钢筋与混凝土的轮廓那么坚硬与明确，像活塞的作业一样严格，像仆人那么卖力。这根本不是卢梭主义者的同情，也不是我们这个时代的哲学在马克思主义文本所感受到的救世主的启示；这压根不是生产者的胜利，也不是空想理论家对真相的揭露，不是科学和人类所掌控的统治。它首先是新背景中的刚性金属和冰冷的轮廓：打磨锋利的冷钢，没有任何装饰的混凝土轮廓，这正是机器的工作。坚硬战胜了柔软，直线战胜了曲线。在我们的哲学中，几乎处处都在欢呼这些大机器和新材料所带来的对意识软弱无力的消化，对灵魂提供的令人作呕的低俗音乐。生产的背景恢复了意识作为“事物中的事物”的自由。它证明处处皆“行得通”。到处都有从“灵魂的监狱”中被解放出来的生产主体。观念意识处处发挥作用：思想对机器和建筑物的石头与铁发生作用，材料对思想者所使用的词语发生作用。渐渐地，在意见的世界缝隙中开始充满新机器和新颖的想法：行动艺术、权力机构、经济意识、机器文本、欲望的制造……

生产世界得到普及，在这个世界中，哲学被闲搁，换句话说，哲学处于离职候命的状况。哲学失去了作为守卫的位置，因为有了新的守卫，他就是机械师工人，他站在画布的烟囱前，尤其要活跃在幕后的操作舞台。哲学可以尝试休闲的其他新形式。它不再要越过更多山，不再需要

凝视太阳，不再需要教导灵魂。它歌颂生产主体的民主。这可能并不完全是鞋匠所期待的。不过，他的灵魂和教育却恰巧属于鞋匠的古老信仰：布维尔（Bouville）图书馆以人为本自学成才的信仰，这位知识分子让哲学家想起鞋匠的后代盖埃诺（Guéhenno），如今他已不再受重视，也就是说，他只是精神意义上的人罢了。

灵魂的等级发生出人意料的逆转。在哲学家和鞋匠周围，舞台发生了变化。不过，只有哲学家一人觉察到这一点。现在他和那些侍弄钢筋水泥的人、使用机器的人、进行生产的人都是一个等级的。鞋匠发现自己所具有的这种精神恰恰毫无价值，他现在代表的是落后，是自身与生产主体之间产生的距离。从而，等级以新的形式表现，即有的生产主体生产力强，有的弱；有的生产机构更多地从灵魂的束缚中解脱出来，而有的则更底程度地解脱出来，即反生产的程度有高有低。

这就像柏拉图时代的音乐问题，但是却赋予新的含义。对柏拉图来说，有高贵的竖琴和宙斯朋友的多利亚调式来面对下等人的庸俗长笛和吕底亚调式。现在不同的是，在弹奏同样的音乐时，在让日益膨胀的灵魂变得柔软时，或者在用音乐铸就已显清晰轮廓的生产主体的坚强性格时，做这些事的有好的工人和差的工人，好的机

构和坏的机构。[1]“灵魂”的音乐，这是鞋匠的音乐。生产主体的音乐，它是未来技术人员的音乐。蝉的合唱符合车间的人们的现代梦想，他们在消费人群身上注入灵魂，也就是说，他们自己走到了门边：“我们能够想象——或者稍后想象一下？——合唱团完全是一个车间，任何梦想、任何想象力、总之任何灵魂都不会从中流露，一切音乐实践都会无一幸免地涉及。”[2]

太阳与地平线

终究，带来哲学享受的新戏剧，即毫无保留的实践作坊是不会一蹴而就的。工厂的背景取代了科学的太阳，让我们宇宙的各种客体和行为拥有新的轮廓和颜色，马克思主义境域不仅仅是这样的工厂背景。从哲学意义上说，境域不仅仅是科学的背景，它也是科学与意见重新分配权利的自相矛盾的场所。因此，在 17 世纪，哲学斗争中最偏爱

---

① 巴特因此堪称典范地反对费舍尔-迪斯考（Fischer-Dieskau）的“吸气”表演和潘塞拉（Panzéra）的“电子”表演：“呼吸，就是气，是膨胀或者受挫的灵魂，一切与呼吸不相容的艺术都有机会悄悄地成为一种虚构的艺术（一种以唱片的方式压倒别人的神秘主义）。肺是一个很愚蠢的器官，它会鼓胀却不绷紧：发声片在喉管变硬，然后再清晰显示。正是在面具中，语言符号的发音与含义的相互关系显露出来，并且让愉悦的情绪（而不是灵魂）涌现出来。”《“显义”与“钝义”》（L' Obvie et l' Obtus），第 239—240 页。关于“灵魂的音乐”，参考萨特的著作，特别是《词语》。

② 罗兰·巴特，同上，第 235 页。

的一个布景就是太阳或者月亮升起时的地平线。

我们很清楚这个问题：当太阳升起时，就像月亮升起时一样，它所呈现的是一个放大的圆面。不管星体在初升时还是在到达天际时，这个圆面的大小都是一样的，虽然哲人知道这一点也无用，因为农民仍然继续看到在星体的运行轨道中其直径不断地发生变化，哲学家们也继续因这种表象互相争吵。①

不过，既然他们争吵的关键点已经解决了，这种争吵就显得很奇怪。在17世纪，所有的哲学家都知道，太阳在任何情况下都不升起也不落下，没过多久，所有的农民也会明白这一点。那么，在一个表象的表象上面浪费时间有何意义？

这是因为如今左右哲学的命运恰恰就是这些表象的表象：理解太阳升起不再决定哲学的命运，而是从感性的视角捕捉到的倍增的表象。

在这方面有一些环境原因。在那个时代，对这些问题最感兴趣的人，比如马勒伯朗士或者贝克莱主教，他们很自然地有一个符合他们作为神职人员使命所关注的问题，那就是每人都有一席之地，不管是农民、哲人还是上帝，每个人都有自己的位置。让每个人在自己的角度所持的观点都有效：农民对太阳的“天真”看法，哲人借助其望远

① 参考马勒伯朗士（Malbranche）的《追寻真理》卷一，第十九章，弗兰出版社（Vrin），第75页。

镜或者显微镜给出的教导性看法。用哲人看世界的方式来看待农民的实体世界，或者用农民的视角看哲人的几何世界，这种胡乱交错、叠加视角的做法，会制造一个脱离上帝和人的行动、在思想和物质上都会自产自足的世界。对这种做法应该揭露。其实，关键的问题不是关于“真”的判断标准，而是可感知物的性质。首先要驱除的恶不是过错，而是消极状态。为了对他的事业有利，备受指责的唯心主义者贝克莱肯定了感性活动完全与神圣的语言活动相似，站到了我们这个生产现代性的最前沿。在经验批判主义时代，列宁必须面对它的影响。

因为，除了科学和宗教之间应时所做的妥协外，哲学应该有长远的未来。在永恒真理缓慢崩溃的过程中，哲学的长远未来可能恰恰就存在于科学提供的永恒的替代品中：即永恒的视错觉，以及哲人所知之物与农民所见事物之间的不一致。从此以后，“意见”不再是哲学要达到真理之光所要穿过的世界，它将只是其领域的彩色视域。未来的哲学将成为“意见”的原因，这不仅要了解科学及其表现的差距，也要了解科学及其表现在一个不再有后场、幻觉和时机都属于科学的范围的世界里，它们之间的亲密，哪怕是要具有两重性，哪怕是在监视下解放个体的现代知识和社会的现代意识，比如了解使“意见”和科学之间的差距扩大的各种条件；哪怕是反过来利用这些半解放的知识反对自己；哪怕是认同哲学家的真理就是大的视错觉，它会

扰乱科学的工作，会使表象的愉悦变得模糊。

太阳从地平线上升起时显得更大，而实际上太阳并不升起，在这样的地平线上，在科学永远不会代替“意见”的地方，建立了哲学与社会知识之间的既冲突又共谋的现代舞台。这是穷人哲学的舞台，我们的理论、我们的政治、我们的社会科学填充了它，即不断地在那些卓越的空想理论家们的空洞看法和农民的实体看法之间穿梭，就是为了立即指出将这种实体看法从其自身的真理分开的那种偏差。我们的社会知识首先理解的是：穷人的思想就是对那些非正统的思维模式的罗列，是一种以还没有时间来感觉的思想为对象的科学。要知道，在哲学自由权自负地进行揭露的同时，揭露者也被降格到哲学的代用品功能的层次了。

哲学无法自我超越的代用品迫使哲学，它为了在正统思维立法中保留自己的位置，被迫自己做了一个关于非-哲学、关于非正统思维模式的论述。从而才有这种持续的交流，才有从关于“真”的合理性转到关于“无知”的合理性的哲学和社会知识的涵化之间的这种竞争与互补同存的多孔空间，这是现代学术观点的一个奇怪舞台，在这个舞台上，一套仆人-主人式的哲学体系不断地和社会知识杂交再杂交，社会知识想用各种禁令把哲学体系从错觉中拉出来，哲学也同样慷慨地将之悉数奉还，哪怕是转身就改变那些已经变形为“不可或缺的”社会实在性的禁令也在所不惜，当然，自己会保留对“方法”的术语和“生产”“工

具”的批判权利。这是一个没被承认的（即受社会学影响的）柏拉图主义的舞台，在这个舞台上，“缺乏时间”这种把戏就会变成是对生产世界的不间断的限制；在这个舞台上，赋予生产的本质与赋予科学思想的闲暇时光的本质不同，谎言会变成一种历史的民主法律，而只有当人类不了解它的条件下才会创造出来；在这个舞台上，是赞成科学还是赞成无知，这将由法院的法官来定性，由他们来判定谁是真的工人，谁是假的工人。

生产的悖论

在对可感知物的视域做了必要的改变之后，马克思主义来组织舞台。“哲学家站在出口处看着农民失去圆日”这个田园布景被改了。这样，《论费尔巴哈》首先是导演的指示，它指责乡村哲学家认为只要揭开思辨性的太阳的神秘面纱、只要将天体的神圣变成凡俗爱情的敏感炽热，那么人和科学就能得到解放。

《论费尔巴哈》也表明，如果只是停留在批评各种表象，那么，哲学想成为世界这个良好的意愿依然将会封闭在无用的沉思和无休止的教育中。相比错觉本身，对视错觉的批评总是较弱。这样，农民依然不了解自己所见之物，哲人依然看不见自己所知之物。如果在起点的时候没有交

集，那么就会一直没有交集。而交汇点就是实践点，是生产活动的背景和角色感知的活动转化点：历史制造者对生产机器的看法代替田园哲学家对一株不知来自哪里的樱桃树的消极看法。

投入行动的主体。背景自身通过演员也投入行动：在生产的戏剧中，真正的演员及校准好的机械被拿来与投射到洞穴墙壁上摇曳的影子比较。一切力量都集中在两个词上："制造"和"历史"。这样就不会有剩余物，而是总会有一个事物。人类"制造"历史，却"不知道"制造了历史。这个模式是可以无限推广的。这个世界充满了从事制造之人：他们只表达他们在自己所造之物中自己的存在，只表达他们在自己的存在中的所造之物，可是他们的"制造"必须以先建立一个知识为前提，这个知识总是和他们的存在相伴。做的时候就知道自己在做，这是不可能的，而反过来，这种一无所知不产生什么影响也是不可能的。一切都是同一个运动的技术，应受揭露真相的机器科学的评判；在这同一运动中，一切都是矛盾的，人们的眼球被吸引到机器的手段上。在历史的舞台上，一切虚幻的效果都会借助机械科学。但是，维持舞台布景的也是机器，它穷其所能让表演达到最大的可视效果。从而，在幻想破灭的世界里，科学和"意见"刻画出悖论新的让人着迷的形象。这些不知道自己所做之事的实践、这些自己产生影响的无知、反过来又造成无知的那些对无知的认识，它们在

世界散文中注入了曾经属于雄辩家和诡辩家的风格。

以前，当着苏格拉底的面，辩士和剑术家欧迪德姆（Euthydeme）和狄俄尼索多罗（Dionysodore）对年轻的克莱尼阿斯（Clinias）提出陷阱问题让他恐慌，他们以此取乐，他们提出的陷阱问题就是：我们如何学会我们所不知之物？首先只有知道我们不知道什么才会去学习。但是，反过来说，我们所说的要学之物，我们一直是知道的，因为我们所知道的从来都不是词语的堆砌。[①] 这种诡辩的手段，只是对欺骗胆小的青年有用。它只是由于“学习”或者“知道”这些词的词义模糊而造成的简单的文字游戏。在技艺（technè）的境域中看，现在它指的是别的东西。这些辩士的矛盾以及他们自身盲目的实践和无知的知识如今已经被吸收到事物的组织结构中，且真正地在历史剧中被表演：缺席在自己在场的镜像中发生作用，秘密只想回避被写成各种文字而呈现，假禁令强迫人执行，承认又让人不承认。这些骗人的东西到处横行，它们把技术揭秘回复成一种普及的假象。绝对功能性世界也就是普遍怀疑的世界。

我们知道，马克思就是以矛盾的方式着手这场矛盾的戏剧。由于他太习惯他所编造的这个世界，所以他依然是喜欢关于真的科学多过喜欢认清真相的“意见”；喜欢文学

---

① 《欧迪德姆》，275d—277c。

多过喜欢戏剧；喜欢流浪的骑士多过喜欢机械师。这是关于人类所造之物与人类“自以为”所造之物之间的差距的科学；在场与缺场之间的游戏，言与未言之间的游戏，通过这些游戏，主体获得或者失去社会真相，并因为那些有更合适的事情要去做的人的慷慨，探究社会真相的活就留给了未来的哲学家和社会学家。《阶级斗争》和《雾月十八日》系列作品就是很好的例子。那场被盗窃的革命的滑稽之处就是揭露了政治表现中的矛盾的绝对理性，但它也代表了在真实运动的科学与政治领域的尘世偶然之间制造距离的非理性的一面。

不过，可能还有一个更根本的问题要解决：作为主体和客体共同构成部分的实践、作为完全属于行为主体的产物的世界，它们可能和昔日贝克莱主教对日益衰落的宗教所期许的样子有点太像了，也可能和这些为新的独裁者服务的灵魂工程师对未来国家宗教所期许的样子有点过于相似了。这种顽强地把辩证法和自然结合起来的冒险，它首先是为了防止更可怕的危险，即防止影响生产与实践的现代性的腐朽思想。将辩证法在自然中客观化正好是回应莎士比亚式的主观性回到历史所产生的忧虑。这并不是如萨特指责的那样向科学主义让步，而是要恢复生产的伟大物理学。比如在民主时代，有形和形而上学在生产中是不可分割的，也是在那个时代，生产从工程师的劳动和政治戏法中分离开来。确实，斗争也是无用的。我们总是可以战

胜那个叫作杜林的或者波格丹诺夫（Bogdanov）的替罪羊，但是，我们却不会因此摆脱自己的逻辑。这些灵魂的工程师总是懂得按照新独裁者的要求在自然辩证法和历史辩证法中扮演好自己的角色。

游戏的反面于是出现了：这个以“制造”为生存法则的世界同时也是那个和自己的假象不再有区别的世界。毫无疑问，应该可以把对区别的关注抛给灵魂与鞋匠的落后音乐来考虑。但是，在真理那边不受干扰地被抛弃的东西又在正义的那一边顽固地回来了。尽管着了魔的哲学家相信现代化生产机器美丽无辜，这也是徒劳的。由于这些灵魂工程师的偏执，更是扩大了这种美丽无辜的假象。“意见”的机器首先是流浪汉的机器。对狂热表面的行吟诗变成了工人国家的“司法”，它判定那些可以辨认出来的破坏者没有干过破坏，这样做就是为了更好地掩盖他们搞过破坏的事实。音乐的问题又提出来了，艺术爱好者哲学家看到工人国家的卫士拒绝科技时代的音乐感到很震惊，这样的他变成了一个道德家，沉迷于探寻犯罪行为扩大的综合原因：“跟我一样，你也知道共产主义者变得有理的方式是有罪的，而他们理亏的方式却让我们成为是有罪的。”[1] 沦为仆人的哲学家和新的卫士之间同时开始相互辩护。

---

① 萨特《艺术家及其意识》，《情境》卷四，第 32 页。

哲学家的墙

接下来的问题是：对哲学家的话语进行辩护的新卫士是一个奇怪的公务员，说他在那里可又不在那里，说他在这里可又在别处。

这正是萨特所采取的政治哲学手段的典范性交叉关系。我们从他给加缪的忠告中可以领会这一点。他指责加缪企图“以穷人的名义”说话，他指出，这也是倚靠在“布景撑架”① 上的喜剧演员和演说家的一种手段。哲学家可能也会这么做：“如果我让一位积极的共产主义老战士饱受最足以令人感动的苦难，然后对您引用他的话，如果我让他登场，让他对您说这样的话：‘看到那些像您这样的资产者一心要摧毁我认为是唯一希望的党，而他们又没有能力用什么东西代替它，对此我已经厌倦了。’”②

如果哲学家像演说家或者喜剧演员一样想以鼓掌的方

① 萨特《答加缪书》，《情境》卷四，第 96 页。
② 同上，第 95—96 页。

式投票通过鞋匠大会，他可能会这么干。但是，按照苏格拉底所接受的观点来看，哲学家是对唯一证人讲话的唯一证人。所以，哲学家并没有这么做。

最后……他说他没这么做，他按照不做这事的方式来做这事。不过，这种暗示忽略法不仅仅是一种用更加出色的演说家来衬托一般演说家的文体手法，它也是一种半转，这种半转将暗示舞台幻影的姿势的修辞力量转向操纵出场和退场的机器的力量。没有出场的老战士实际上是年轻的机械师，他才是舞台的隐形支配者。就凭他不在场也永远不会在场这点来看，他是有能力胜任的。

疲惫的卫士

年轻的克莱尼阿斯可没有误解演说家的意思。这位人们只需要他说话的工人，是一位人们从来不会听他说话的工人。因此，在这位年轻的克莱尼阿斯思想里，怎么可能装着能被实证的讲话呢？比如在一场共产主义示威游行流产后的第二天，他说工人“已经厌倦了成为莫斯科的玩物”[①]。那么，他是如何知道这一点的？“你的耳朵听见抱怨了？”老实说，应该承认他没有听见抱怨。当然，他应该

① 萨特《共产主义者与和平》，《情境》卷六，第88页。

已经听到了工人们的抱怨。但是他这位工人呢？他哪只耳朵会听到呢？如今他在哲学知识上已经受到良好的教化：狗的概念是不吠叫的，吠叫的是狗。透过他可以提问的所有工人，这位与他们不一样、作为他们的经验否定的工人的沉默回荡越响。

但是别搞错了，这位工人和众多劳动者的经验民众的关系已经不再像我们从苏格拉底学派中学到的这种关系，比如美和美丽事物的编目之间的关系、德行与德行的例子之间的关系。在这里，缺场的"工人"并不是靠经验行事的工人所具有的共同本质。充斥在话语秩序中的就是这种闻所未闻的奇怪形象：是或者不是吠叫动物的星体；以骨与肉做外衣驱逐思辨阴影的概念：骨和肉在那一群按照经验行事的个体中是找不到的；所有的肉身都缺乏主体，所有的演说都缺乏见解。以每一个我们可以提问的工人身份讲话的人永远只会是工人的缺场。但毕竟他们不说话，他们没有时间说话，他们太疲惫了。

新的看管者职务的秘密实际上就在于此。让哲学家休假的新的卫士自己也不在岗位上，他们也在休假，但是请假的理由却相反：他没有时间，没有闲暇来履行自己的职务。"乍一看，一个熟练工人成为优秀的战士在原则上一点困难也没有，唯一重大的障碍也显得很一般且是应时的，即疲劳。仅仅是因为这种疲劳不是一种事故，它会像没完

没了的积雪一样积累，不会融化，正是它造就了熟练工人。”①

永恒存在于我们所无法触及的地方，即只有在时间缺场的情况下才有永恒。在幻想破灭的世界中，被工人敬若神明的首先不是技术，而是疲劳。今后的卫士就是没有闲暇时光的人。他也不能有闲暇时光，这不是因为某种禁令，而仅仅是因为在大生产时代，人们比任何时候都更不能同时做两件事；也不再有号令，只需要一个理由就足够了。只需要看到这种普遍的情况就可以了，即发现这个名叫疲劳，并且不满足于仅仅指出工人存在而是要强调工人存在事实的平凡时机。柏拉图的工匠没有时间让自己患上那些富人的毛病。萨特的熟练工人也没有时间大胆地批评他的党，也不能大胆地接受这种歌颂庸俗休闲的“思考的自由”。有思想的熟练工人将会是对机器的“损坏”。② 否定工作是一项需要全身心投入的事务，不能只是在工人工作的闲余时间去做。时间缺场的法则适用于生产世界的所有人员。当资产阶级作为阶级行动的时候，他们自己对“自由地思考”这个问题不屑一顾。另外，还有这厚厚的积雪压在熟练工人的身体上，每日二十吨的重量使冶金女工不堪重负。年轻的克莱尼阿斯和他的朋友们，这些“像姑娘般苍白温顺的”知识分子有那个胆量来面对面地讨论苏维

① 萨特《共产主义者与和平》，《情境》卷六，第358页。
② 同上，第332—333页。

埃的冶金女工应该有批判利森科（Lyssenko）论断的自由吗？他们才不会冒险来招惹暴力呢。对此，冶金女工自己除了显露自己的真实——即疲劳外，并无别的回敬。“别担心，他不会揍你的，他太累了。”①

除此之外，别无其他。在萨特看来，只有那些对无政府工会主义心存怀旧的演说家才固执地希望带来一些改变。他们拿愚蠢的且总是和群众隔绝的工人和技术熟练且是机器和自己思想的主宰的工人相对比，后者在下班的时候仍然有必要的精力和意识去主持工会的会议，或者为他的报纸写文章。但是，这种机械师王是一种对过去的陶醉。他只是泰勒时代之前“通用机”的人，在生产者的统治中，他是在自己的团队使自己的君主权理想化的19世纪末的机械师。这样的工人已经不存在了。或者就算有，那也是作为资产阶级的人质而存在，他就是“持续灭绝”计划的人质，资产阶级就是通过这个计划制造了工人阶级。事实上，对萨特来说，这就是我们社会历史的关键，即资产阶级在1848年6月革命中表现出来的十足的恐惧。在马克思看来，这种恐惧导致了那场被盗窃的革命的悲喜剧。萨特不喜欢把各种类型混合起来，他选择了历史悲剧。比如《麦克白夫人》（Lady Macbeth），剧中，资产阶级活在对它在1848年没有杀够、在1871年没有灭绝的无产阶级的恐惧当中。

① 萨特《共产主义者与和平》，《情境》卷六，第114页。

由于通过火与剑没有完成对无产阶级的绝杀，它决定把无产阶级扼杀在马尔萨斯主义的枷锁中，以保留落后的生产结构。无产阶级是资产阶级的掘墓人。在这出剧中，机械师王不再只是一个塑造在表演舞台上的形象，在背后，只剩下成吨成吨的铁，成吨成吨的雪，是这些铁和雪把卫士变成了他们存在的样子：他们成为囚犯，成为一个判了死缓的人。

政党或者连续的创造

如果对卫士的这种根本缺场的定位不确切，那么，在他们面前就只有……或者只可能会有纯粹的非存在了，即他们的代表的纯粹权利。这就是党，它完完全全否定了经受市侩气的哀悼和积劳磨炼的工人存在，它是无产阶级的纯粹法令，在它绝对否定的外表下，它代表无产阶级的纯粹疲劳，代表他们纯粹分散的非物质联系。政党就是完成的对不朽理念的回忆，是笛卡尔式的上帝创造的继续，它创造了无产阶级的非存在，以回应滋生了工人存在的资产阶级连续不断的灭绝行动。

我们了解这种纯粹法令的无法改变的逻辑。它是至高无上的，因为任何党员在反对自己的党的时候，都没法不否认自己是这个阶级的成员，没法不重新陷入他已经摆脱

的尘埃。如果这个阶级的所有成员都反对它，那结果就是整个阶级都会坠落尘埃。阶级完全靠其纯粹法令才存在，并且显而易见的是，这个法令必须是唯一的，否则，它就不是对分散的否定。只有共产党才可以对抗共产党，而工人只可以退党，只能从阶级中退出。

但是，柏拉图已经指出过这种绝对统治权的坏的一面：没有人有义务服从它。而政党是绝对要求，没有要照顾疲劳的个体的感情的必要。但最终，这种绝对要求只能支配自己。作为交换，无产阶级的永恒生命又受到工人疲劳带来的永恒的雪花效应的影响。

逻辑很简单，那就是“疲劳”要求工人由一个政党来代表，而它同时又要求这个政党绝对不要代表工人，因为他们处于单纯的消极状态，而党却必须是纯粹的法令。从而，在党颁布指令和下达命令时，它不考虑通过它来表达要求的那些人的要求，它的这种做法就顺理成章了。在这种情况下，这些要通过党来表达自己要求的人反过来觉得并不需要听从党的命令也是顺理成章的。因此，1952 年 5 月 28 日，工人阶级没有参加其政党组织的反对李奇微（Ridgway）将军到巴黎任职的游行。党的纯粹法令于是就变成了街头剧场：党的忠实信徒向群众示范讲解，告诉他们如果不是一直就做群众的话，他们本来应该做却没有做的事是什么。党在群众中很好地发挥了它的力量，让群众忘记疲劳。但是，群众实在是太疲劳了，他们没有办法和

党一起来代表这种力量。从而，群众也以最显著的方式证实了孤独的党正是他们唯一的力量。

换句话说，除了纯粹的力量和简单的无力之外，没有其他。如果群众没有参加 5 月 28 日的游行，如果只有 2% 的工人在之后的 6 月 2 日参加罢工，要求释放他们当时被捕的领导雅克·杜克洛（Jacques Duclos），这不可能有任何积极的原因的。群众的缺场已经简单地表示了他们的存在状况：疲劳。根据定义来看，这根本不是“他们的”党的疲劳，因为党正是他们的非疲劳。简单点说，构成他们存在的“一般的”疲劳，因资产阶级的灭绝意志强加给整个社会机体的萧条而变得更强了。党的孤独也很好地证明了一个无论如何都不能不被证明的实事，那就是无产阶级仅仅是作为工人阶级疲劳的否定而存在的。

于是，每个政党都觉得自己是对的，但是，他们所依据的理由却不是自己用来证明自己的行动的理由。党有理由号召群众游行，而群众却有理由坚持不来参加。不过，党却不知道为什么它有理由这样做。它因为那些不是它自己的理由而觉得有道理，它把自己看成是工人阶级的积极表现，然而他却是无产阶级的纯粹非存在。只有哲学家才知道为什么政党是有道理的。

但是，哲学家的理由也是和党的理由紧密联系在一起的。只有在党的理由范围之内，哲学家才有道理。但是，哲学家却不能把这个理由说给群众听，他们根本就不会听

他说；他也不能把这个理由说给党听，因为党也不会承认这就是它自己的理由。只有和它身份相同的人以及和左派知识分子那些“令人厌恶的老鼠”在一起时，它才会有道理，通过这种拐弯抹角的理由，禁止别人去探寻那些自身有足够的理由把自己变成哲学家世界的未在场的卫士的人的理由。

这些人要么只是局限于讥笑这种应景讲话，要么满足于为之找借口。这其实是另外一回事，它恰恰是在一个只存在各种场景的世界里所做的应景讲话。“共产主义者与和平”这篇文章实施了一种情境的概念，这种概念中不存在什么是“应时的”。在这种概念中，我们这个世界的工人法则和萨特的自由观念是吻合的，而萨特的自由观念也是一种关于创造的哲学：行为与事物、瞬间与永恒、真实与虚假的相互渗透，即笛卡尔理论中关于连续创造的理论。①

这位最擅长做这种“应景讲话”的人没有弄错：“把事件看成是不可磨灭的，看作是我们的意图的关键性检验，看作是我们自己及一切未来的瞬间选择［……］，具体来说，这种处理方式是存在着理论的。不要谈无产阶级、不要谈自在的阶级、不要谈永恒的党，在这里就是要建立一种关于无产阶级及政党是连续的创造，也即缓期死亡的

① 《论萨特对笛卡尔主义自由观念的阐释》，参照《笛卡尔主义的自由观念》，《情境》卷一，第314—355页。

理论。"[①]

对梅洛-庞蒂来说，萨特所做的应景讲话就是用一系列既是瞬间的又是永恒的行动消除历史辩证法：处于最弱势位置的无产阶级的目光，从中我们读出人类没有表达出来的要求；政党的纯粹法令，它在做出决定的瞬间创造出并再创造出阶级；无产阶级在党内有坚不可摧的信心，如果没有这种信心，他将只能是微不足道的尘埃；哲学家的正确选择在于它同意把最弱势群体的目光作为路标的唯一指南，而对哲学家的选择的阐释因弱势群体而变得微不足道；党会把弱势群体的这种目光展示给所有人，党的这种行为是解读这种目光的唯一方法。

对立于是得到统一，即关于需求应该发生的极端唯心主义和在体现了这种需求的肉身的信心中的极端实在论的统一。这是一种无意识记忆的神话，它凝固在不断重新开始而又被无限推向天际尽头的永恒之中。就好像只有当"领导人的粗野意志和事物的晦涩必要性"[②] 针锋相对时哲学家才感到自在。就好像哲学家自己的身份也参与了对混合的世界的拒绝，这个混合世界向两个方面延伸：不确定技术和意见的意识反映的交互世界；"开放性的意指"与"优柔寡断的品行"之间的交互世界，"这种优柔寡断的品

---

① 梅洛-庞蒂《辩证法的历险》，伽里玛出版社（Gallimard），1955 年，第 144 页。

② 同上，第 227 页。

行会在行事中走错道，甚至刚一开始就转向其对立的那一面”。①

关于柏拉图正直观点的世界或者亚里士多德谨慎的世界，哲学家和政治家失去了左右它的力量。这个被萨特否定的混合与模糊的世界，对梅洛-庞蒂来说正是辩证法本身：因所依附的事物的媒介而改变的人与人之间的关系的原动力。《辩证理性批判》将只是对这种评断的一个很长的抗辩。

辩证法的印章

这个为人们所反驳、其含义被事物颠倒的交互世界，萨特将把它变为《辩证理性批判》的内容本身，成为充当群体辩证法基础的消极综合的游戏。通过这种戏剧化的信任和宣誓，党的章程确定全体工人的系列性。萨特指出，“一旦两名工人在一起相处，”他们就不是现世上帝——比如耶稣——的恩宠。已定型物确认了工人在自身之外的初步团结，迫使他们参与系列性的螺旋游戏，并让他们从反历史的冷淡中清醒过来，摆脱互惠的反辩证法的附着力，从而将他们投入到起动人类需要和人类工作的群体与历史

① 梅洛-庞蒂《辩证法的历险》，伽里玛出版社（Gallimard），1955 年，第 187 页。

的轨道的车轮。工人与已定型物中的这种标志都属于同样的合理性。

于是，大家对批评家的话深信不疑。对萨特来讲，作为政治行动基础的辩证法实践，正是人的异化—物和物的异化—人。“只有物质才构成意义，它使这些意义像登记过一样被牢牢地固定在自身，并且将其真正的功效赋予它们：在失去人的性质的时候，人的各项计划就深深地印在存在之中了，它们由半透明变成不透明，由纤细变成浓厚，由变化不定的轻薄变成永恒；它们在丢失已经历事件的特征时成为存在；作为存在，尽管它们已经被辨识，它们却拒绝融化在知识中。只有物质本身能够将其瓦解。人类劳动的意义就在于，人将自己化为无机物质以便实在地对物质产生作用，并改变自己的物质生活［……］人的未来在物质中产生，就如同物质的未来因为人而获得。”①

总之，马克思主义最终就这样实现了：一个是完全唯物主义的辩证法，一个是完全辩证法的物质性。这个世界里只有各种转变，主体对事物产生作用，事物又是人类活动的产物，《论费尔巴哈》所发展的公式最后消除了自然和历史之间不可逾越的鸿沟，并使之有利于人类的历史。只有在只存在目的的情况下，才只存在事物。但是，也只有物质对物质的冲击才会改变人类主体存在的永恒物质条件。

① 《辩证理性批判》，第245—246页。

不过，如果我们再仔细看的话，这种美好的乐观主义就变得模糊了。有两种辩证法，一种是真的，一种是假的。关于人类计划所依附的已定型物的辩证法其实只是辩证法的摹仿物。投身于事物之中的人类从事物中得到的除了重复没有其他。从某种意义上说，《批判》的第一部分正是对这种诡计的揭示。已定型物从人类实践中窃取的辩证法的魔力根本不会以理性的方式把它归还给实践者。

哲学家的窗户

“事物中的辩证法”实际上是一种不会归还的盗窃。对此我们还是别埋怨吧。已定型物变得在理，它和党的理由是一样的，党虽然指出了那些人有难得的力量，但并不去理会他们的疲惫。因为，如果没了这种疲惫，他们会怎么样呢？他们将成为何种辩证法的主体呢？如果没有已定型物坚硬而锋利的整体，这些需要与劳动的主体之间将会维持一种什么关系呢？要不然就是“胶体般的黏附”这种关系，就如同布维尔公园里的根茎或者左派知识分子中的“老鼠”这种令人厌恶的人类关系。正是这种附着力——或者黏度——才是绝对的恶，才是错误历史中纠缠不休的人——农民或者拉伯尼亚人。“有几亩地，一个诚实的女人，一些孩子，工匠在劳动中享有一点自由，农民种地也

享有一点自由，总之，这就是幸福。”[①]：幸福，换句话说就是对辩证法“伟大事业”的放弃。

甚至在已定型物还未登场之前，哲学家就已经提防这种胶体了。他为这种乡村的、手工艺人的幸福假象砌了一堵墙：“从我家窗户望去，我看见养路工在维护道路，园丁在花园劳作。在他们之间，有一面墙，墙上布满了玻璃瓶碎片，保护着园丁为之工作的资本家的财产。他们每个人都完全不知道他者的在场。”[②]

玻璃瓶碎片和资本家的财产在这里起到了营造氛围的效果。这个布景还有另一个目的，那就是要指出，尽管相互分离与忽视，但在两个劳动者之间总是存在内在性关系，而同时尤其要指出的是，只有通过第三者为媒介，这种关系才会存在。这样，站在窗前感知的人就凝固成客体，这两位在劳作的劳动者就变成客体的“出血中心”，汇集另一个人的视角。“看到另一个人没看到之物，通过特殊的劳动揭露客体，这对他们两个人来说都是唯一的事实，这个事实在我的感知领域建立了一种内在性关系，这种关系超越了我的感知本身：他们每个人都构成对他者的无知[……]，就好像我之所以为我是因为他们，他们之间互不

① 《来回》（"aller et retour"），《情境》卷一，第216页。萨特在这里对布里斯·帕兰（Brice Parain）的一本著作进行评论，不过，他难道忘记了《威廉·迈斯特的旅行时代》中也有与此出奇相近的模式吗？

② 《辩证理性批判》，第182页。

认识的关系也因我才存在。”①

很显然，站在窗前的哲学家也感觉到有人注视着他，那就是他最偏爱的对手的目光。于是，他坚持认为，他不会被要求说自己是在自己的感知中构成他人的超验主体。他不是哲学大师，也不是超距离行动的莱布尼茨上帝，他只是一个在度假的知识分子，一个既不懂为花圃除草、也不懂把石子碾碎的小资产阶级，这些互不认识的劳动者已经在不露声色地共谋反对他了。

但是，这种谦虚是无用的，或者说是有欺骗性的。哲学家的工作不是毁掉这面石墙，从而使这两位劳动者“内在化”，他要做的应该是加高这面石墙，从而把他们置于真正的辩证法要素之中：这个要素不是内在性关系的黏度，而是能确定方向的已定型物中的钢筋和水泥，让落后的劳动者回到孤寂的状态，回到他们迂回曲折的运动中去，或者回到他们失语对话的状态。除了被艰辛展示出来的樱桃树的历史真实性以外，哲学家的这面乡村围墙把人类带进生产辩证法的轨道上。当这两位劳动者进入工地的时候，站在窗边的哲学家就会让位给辩证第三方的更加严格的形象：工时测定员，主张已定型物需求的纯粹代表。

① 《辩证理性批判》，第 184 页。

机器旁的工人

因为已定型物又获得了这种在不久以前让哲学家能够从党的理由中重新找到自己的理由的特征：已定型物就是要求，是绝对律令，剥夺了主体了解自己是否应该服从的闲暇时间。已定型物是观念，它就是自己的观念，在它所控制的身体中，它不会给任何别的思想留一席之地。

哲学家所建围墙的逻辑就是：不可能也很难想象劳动中的身体可以自己获得哪怕是一丁点的自由。要说明这一点是不需要这些冶金女工的，她们背负着让那些令人厌恶的老鼠都感到脸红的沉重负担。《辩证理性批判》中的女工人看起来好像更警觉一些。受到机器节奏的麻痹，她们在色情遐想带来的乐趣中逃脱工作的沉重。不过，性放松恰恰是一种虚假的逃逸，这只是一个要求既不能有活跃思想，也不能完全缺场的工作所需要的恰当的谨慎水平。这些女工只相信做梦。"是她们身边的机器梦到被爱抚。"[①]

对这一点我们已经了解了，对"劳动的人本主义"观点也是一样的，无政府工会主义者在这种劳动人本主义思想中梦想劳动者未来的王国。这只是她们事实的君主权利

---

① 《辩证理性批判》，第 290 页。

在通用的机器车间投射的画面①。他们发现，他们对“劳动荣誉”的观念记录在已定型物的惯性之中。在他们看来，只有已定型物才会变成属于自己的思想，就像在菲利普二世时代，西班牙的金子曾经做过的那样。工人的梦想永远只能是一个物质梦想的梦想：他的自由正是“事物和他者为了压垮他并把他变为已定型物而选择的手段”②。在斯宾诺莎的拉丁语中，这种自由叫“爱命运”（amorfati）。

机器的辩证法是辩证法的摹仿物。渗透在事物中的实践没有道理有一天会采取行动，让自己为人类的劳动和需求服务。已定型物的魔力，系列性的急速旋转，反映已定型物的对自由的梦想，他们怎么可能不和资产阶级已确定的灭绝事业一样是永恒的？怎么可能不和疲劳的雪球一样是永恒的？怎么可能不和党的纯粹纲领以及哲学家的纯粹选择一样是永恒的？“只有当整个人类的多样性永远变成群体的实践的时候，工人才会摆脱自己的命运。”③

只有当上面说的所有条件都满足的时候才会实现。可是，哪一根杠杆能撬动群体实践的永恒生命中没有价值的物质性的运转机制呢？可以肯定的是，这根杠杆肯定不是工厂的力量，因为它“工人变成事物以对各种事物发生作

① 自然，我满足于采纳萨特对无政府工会主义所做的阐释，他明显地借用了《法兰西工人》之《米歇尔·科里内的工会思想》。

② 《辩证理性批判》，第 364 页。

③ 同上，第 351 页。

用”。除了“爱命运”外，在某一天，从中会获得哪一种永恒呢？改变可以从何处开始呢？

不过，最原初的定义让我们对以上问题可以把握：在万物之初，个体的实践总是自由的。“半透明”的实践在完全沉迷于黑暗之后又重新找到方向，女工也不满足幻想，她也是连续的创造的小神，每天早上，她自由地决定是否去工厂，她自由地选择要不要生孩子，只是机器已经决定了她的自由的意义。如果说她不想要孩子，这是因为——仅仅因为——她无法要孩子。因为她只能是作为女工的女人，只能是作为资产阶级灭绝的产物而存在的女工。在经验工人历史中，家庭战略——不管是马尔萨斯主义还是反马尔萨斯主义，不管是个人的还是集体的——在形成同生产与再生产的固有本性作斗争要保持的距离中扮演着重要的角色。当萨特把马尔萨斯主义变为仅仅是资产阶级对工人主体的侵略的时候，他完全拒绝的正是这种距离。在普遍疲劳的世界里，没有普遍自由的位置，即在劳动的间隙获得、浪费、纠正、偏离或者误入歧途的位置——即男工或者女工决定在劳动的同时想其他别的事情的自由，下班后有学习的时间，有写散文和文学诗歌的可能性，有选择要他们不能要的孩子的权利，也有选择不要他们能要的孩子的权利，有组织他们无权创建且没时间运转的工人社团的义务，总之，就是大胆地尝试那种他们所不能破格享有的人民的哲学家朋友对那些“像姑娘般苍白温顺的知识分

子”简单地——也是庸俗地——说的那种自由。

对持连续的创造观点的哲学家来说，他所不能忍受的可能并不是像梅洛-庞蒂想象的那样是含义混乱的交互世界，他最不能接受的是自学之人有自由的弹性间隔时间。他对已定型物所授予的无限权利也正是他过去给予党的权利：在被折磨人的苦役和幸免的消遣所摧毁的时间中，在一知半解和半调子学问的模糊启示下，在满是错综复杂、让人迷失的道路与死角的空间里（被起义的工人和梦想者称为解放的东西以前在这个空间里认识自己），这种自由——庞蒂思想里的自由——变质了。这种自由其实就是从奴隶到人的自动转变。赋予已定型物的无限权力首先是一种保证，它担保自由不会从那里产生。它保证唯一真正的自由的权利，那就是只有完全作为系列化个体的无力的反面时才是可想象的且可执行的哲学家的自由。如果他们想成为自由的，那么他们就必须首先放弃他们试图在计算自己的快乐与苦痛中而获得的自由。

绝对武器

哲学家在这时又来到窗前，原因就在于此。这时那扇窗户不再是他度假时那扇对着园艺师和修路工的原始场景的窗户了，而是他的工作室的窗户，它对着的背景是大城

市及其连续的旋转。作为劳动者中的劳动者，他在人行道上观察排队等候公共汽车的队列，不再有做作的羞耻感。

他真正的目的是什么呢？他说，目的很简单，他就是要通过最简单的例子让我们了解阶级复杂的现实所具有的基本的现实特征："集体就是无机物客体的外在性的统一。"① 他要向我们展示，这些排在没有什么特色的队伍里的孤立的个体是如何通过无数的内在性联系已经连在一起：不仅有观察者的目光，也有公共汽车中稀罕的座位、派发系列号的派发员、工作时刻表与工作节奏，等等。一旦对"简单例子"的概念理解了之后，他就可以转向分析"集体"的复杂概念了，即工人阶级存在的消极综合。

不过，我们产生了一个怀疑：这些打开的过于学术教育化的窗户是不是掩盖了别的行动。通过定期返回到窗前，哲学家再次确保自己的权利——他将必须把这项权利借给工人集体，如果有一天他不得不摆脱这个置身于其中的让人绝望的情境：即哲学家综合的权利，它推到哲学家自己建造的围墙，并从缺乏联系中建立最高联系。支配一切的杠杆力量是：自黑格尔以来被称为"否定之否定"的绝对辩证武器。工人阶级在他们之间或者在他们与事物之间的关系中永远无力锻造这种穿墙砸铁的力量。哲学家完全是按照适合他们情况的形式带给他们这种力量：作为无能为

① 《辩证理性批判》，第 319 页。

力的自我否定的力量。

于是构成以下推理：因为位于已定型物之列，所有人的无力变成了他们集体的无力，在这里，无力已经与他们的分散对抗，它已经构成联盟，所以构成一种力量。无力的统一性是各种矛盾体的爆炸性身份，形式——统一在矛盾体中否认其无力的内容："客体让人类接近，而同时又把一种暴力的、被动的统一标志强加到他们的多样性中。并且，当客体变成一种威胁的时候［……］，无力的统一性就转化成一种暴力矛盾：在这种暴力矛盾中，统一对抗否定自己的无力［……］，同时，对立的系列统一作为主张统一实践的'同一'（le Même）和'他者'（l'autre）的矛盾而存在。"①

这种无力之有力，以前就是党的纯粹行为的舞台，为群众安排表演无力者的力量，这些表演因为无力而变得高效。现在，它变成了大辩证学家的纯粹行为，他们咬文嚼字，通过不断创造"首先"、"同时"、"在同一时间"、"在同一时刻"等副词短语，以及通过与自反形式相结合的述行动词的动作，替换那种让人想起"无力的纽带"的图像的修辞力量，从而显示无力的统一性是如何存在、如何转换成其矛盾的力量的。

现在，唯独哲学家才拥有这种行动的无力之力量。但

① 《辩证理性批判》，第 352—354 页。

是，他不能把它送给“爱命运”的工人。对他们来说，这种否定之否定的力量依然是无法企及的不可能的观念。他们顶多只能通过这种否定之否定来摹仿它，这对他们来说几乎是和死亡在对抗。这样，从字里行间隐约透露了记录1831年里昂丝绸工人起义的画面和文字：“要么在劳动中生存，要么在战斗中死亡。”逆转生的不可能性遇到了辩证法的绝对高手：死。“实践统一的关键就是以必要之必要出现的自由，或者，如果我们愿意的话，实践统一的关键是以其不可改变的逆转而出现的自由。其实，当某个阶层的个体在实践-惰性的必要性中被生存的不可能性直接责难的时候，他们最根本的统一（通过重新把这种不可能性作为可以人道地死去、或者换句话说作为以死来肯定人的这种可能性据为己有）成为这种不可能性的严格否定（‘要么在劳动中生存，要么在战斗中死亡’）。群体于是作为对系列多样性产生威胁的生存的不可能性之根本不可能性而构成。”①

这种毁灭性灾难是通达群体之路，它是系列否定之否定，工人集体只能摹仿它。丝绸工人的起义是一场没有任何效果的毁灭性灾难，是“欺骗日”，这一天，里昂的织布工夸张而宏伟地表现出工人集体的无力，表明他们永远不能通过自己成为一个群体。

---

① 《辩证理性批判》，第377页。

萨特王

要让这个群体诞生，那就得采取行动，转移到别的更加中心、更加成功的游行中去，特别是缅怀革命的游行：攻占巴士底狱。能够产生群体的并不是互助主义织布工的有组织集体，而是1879年7月14日巴黎人民的意外集会。

在这次事件中，我们没有看到任何自发性组织的特权。相反，巴黎民众的特权来自外部，也就是说他们完全是从外部构成的。群体是由最高统治者决定的，在这种情况下，国王路易十六就是那个最高统治者。从巴黎集会中滋生了团结的群众，而他们正是在皇家实践中才形成的。或者仅仅因为想象中的这种实践才滋生了他们的团结 ：这天流传着国王把部队召集在巴黎周围的流言。不管是真是假，这些流言产生了影响效果：在一个被包围的城市内部——或者说想象中如此，每个人都是作为"固定的物质性的粒子"而构成，并构成系列关系。但是，权力在此将会倍增，变成行动中的否定之否定：国王即将下达的"有关屠杀的负面命令"将会阻碍其积极命令已经确定的系列性。于是，同为国王下达的灭绝"命令"的对象让人民团结起来。他们不再有能力一对一捍卫受到威胁的生命，他们只能武装起来集体反对国王。不管是真实的还是想象中的，一旦把

自己看作是皇家实践的靶子，巴黎集会突然发现自己是作为一个群体而存在的。毕竟，那并不是一次随随便便无所轻重的集会：它是佛布尔. 圣. 安东尼的人民的集会，他们灰暗地生活在作为专制王朝象征的巴士底狱的阴影下。至于巴士底狱，它是一个要塞，王朝的屠杀部队从其侧面对这次集会进行攻击，或者再更确切一点说，参加这次集会的人民“后来发现他们已经被兰贝斯王子灭绝了”①。

有一种运动认为在通往攻占巴士底狱的道路上，每个人都是作为调节群体的第三者而组成，遵循这种运动是无用的。这已经指出了要点。王朝实践——因为它而终于形成群体——的力量与已定型物的力量、与共产主义纯粹行为的力量相比，它们具有相同的性质。但是，它的优势在于它是绝对的。在想象中对人民的空间划定范围并对之围困的国王实践，以及作为巴士底狱绝对可见并完美物化的建筑结构，它们让已经分散在了无生气的实践中的反目的论又集中起来。而里昂丝绸工人缺乏这种绝对制约的他者力量，工人集体也会一直缺乏这种力量。“敕令”就是说一不二的绝对法令，它在巴黎集会中消除了“其”政党的纯粹行为永远不可能完全从无产阶级身上消除的东西，即无产阶级的被动性。“群体”就是纯粹的否定之否定，它是由绝对权利以及绝对权力的唯一性赋予的。国王，他就是创

① 《辩证理性批判》，第 393 页。

造时受到控制的笛卡尔的上帝。正如黑格尔思想所言，只有当群体的绝对合理性和主权个人的绝对主观性一致的时候，群体的绝对合理性才是可想象的。

从这一点出发，一切都要回到原点。革命只能作为反革命的否定才是可想象的。党的权利永远只可能是对原始场景的缅怀。它的未来走向早就在它最原初的幻想中被规定好了：最高专政权。很显然，由最高统治者的单一行动从外部催生群体，斯大林是预先就被设计在这种必要性中的，即创造一种如同雄鹰扑向奥雷斯特斯那般猛袭最高统治者的自由，譬如否定之否定、譬如大恐慌时代。

节庆后的未来命运让《辩证理性批判》的第二部分构成了灰色的主色调。在跨越马克思主义与劳工历史的粗略研究历程中，我们回顾了从 7 月 14 日大革命及日内瓦公约到一个制度化群体所经历的各种沧桑，从中我们看到了斯大林的影子，我们提前知道了等待我们的是什么。在最高统治者的保护下，系列逃亡和已定型物的游戏重复出现。集体徒劳无功地尝试自我超验变为群体。群体也是徒劳无功地尝试超越自我变成组织机构。由于不断地被威胁可能会返回到其分散的虚无，为了保存自己，群体就必须建立一种兄弟姐妹间的恐怖法则，这种法则既不是罪恶意志的产物，也不是滞重机构的产物，它只是“共同自由的固定

结构[1]”。交互性与差异性的游戏从此得到发展，并且通过严酷的真实存在而阻止并叠加它们的影响：组织机构、分组的专业化要求、使它们摆脱系列性的必要监督手段以及为克服这些手段的惰性而恢复至高无上的实践：无论是法兰西的国王，还是苏维埃人民的极有权势的那个小人物，皇家行为的相同逻辑应该通过否定之否定的堤坝来阻止胶质放任或者阻碍意义的逃逸。

哲学家与暴君

束缚我们的并不是那些过于功能化的分析住，而是这种灰色的基调，是这种在今后无可判定的讲话的政治模式。

自从“共产主义者与和平”表达了狂躁式的坚定信心以来，究竟发生了什么？就算被重新分配辩证法的大轮圈，那些主角依然不变，它们依然是创立了无产阶级并不断地要消灭它的马尔萨斯主义的资产阶级；它们依然是那些非常疲劳的机器的仆人；它们依然是无政府工会主义的意识形态学家；它们依然是将街头戏剧中表现出来的关系与纯粹行为的脱节联系起来的纯粹联系的必要性；它们依然是那种坚持相信群体在虚无中产生的每个瞬间创造的僵化约

---

① 《辩证理性批判》，第 457 页。

束，等等。

不过，还是有些变化，即哲学家的位置发生了变化。他不再站在党的旁边讲话，而是站在马克思主义内部讲话。以前下放给党的权力，现在他都收回去了，他认为如果可能，马克思主义应该整合权力。但是，这种可能性的条件很快就演变成不可能性的证据。如果不借助否定之否定的正式纯粹力量，人与物之间的相互转化是无望的。工人阶级的政党将永远是一个谎言。这个政党不可能从工人阶级中诞生。无产阶级专政从术语上看也是矛盾的，它是“掌握最高权力的集团和消极现实之间达成的折中的妥协[①]”。阶级因为自己在集体痛苦、战斗的毁灭性灾难以及各种代表机构之间无所适从而饱受折磨。我们也不知道哪一个最高统治者可以累加这些折磨，不知道会把它们从根本上带向何方。

那么，从以上论述可以得出什么结论呢？作为二十世纪马克思主义梦想核心的无产阶级专政是不可能的。也正因为此，斯大林主义才是必要的。社会主义社会的初级阶段只能是“集官僚主义、恐怖主义、个人崇拜为一体的不可分割的集合体[②]”。但是，这个“初级阶段”是否能够就是作为社会主义的初级阶段而存在，而不是作为无产阶级专政被表达？如果工人的疲劳呼吁革命，并永远剥夺了集

① 《辩证理性批判》，第630页。
② 《辩证理性批判》，第630页。

团力量的阶级；如果这种力量有朝一日自己就能够把工人阶级从疲劳中解放出来，那么除了只有主权意志而没有其他根基的恐怖主义之外，还能有什么呢？如果历史从其自身的目的出发就可以变得清楚，那么除了事后对曾经发生的事情做辩解以外，它的可理解性如今依据的又是什么呢？

自然，道德主义分子总是能够通过把共产主义经验行动和共产主义终极目标进行比较而指责它。但是，哲学家应该根据这些相同的目标，为中伤自己的事物建立完美的辩证合理性。既然斯大林仅仅代表的是无产阶级的社会积极性，那么就应该可以分享他的行为，不管那些行为是理性的还是疯狂的，不管是好的还是坏的。但是，如果他只代表人类的目标，那么，他的任何行为就都已经在人类的未来被论证过了。如果共产主义者斯大林是错误的，那么暴君斯大林就应该是有理的，那就是所有暴君一般所持的理由：即他们自己的乐趣。这样的话，哲学家就只能收拾行李，带走历史的合理性和人类希望的合理性，完全陷进自己的悖论中。如果斯大林错了，那么斯大林就有道理。同样，如果萨特有道理，那么萨特就错了。

雪中的坦克

萨特对匈牙利起义的分析很好地阐释了这种怪圈，他毫不含糊地谴责了苏维埃的干涉。[1] 不过，这位辩证学家遇到了另一个问题：要使他的谴责有意义，他必须要指出苏维埃的干涉是没有必要的。这样，萨特就必须偏离分析，提出如下问题：政治与社会逻辑能给起义带来不同的结局吗？但是，这样的问题在当下是不可判定的。共产主义工人有权利利用自己的力量与反对共产主义的小资产阶级对抗吗？实践本应该揭穿这个问题，但是，这种“半透明的”实践恰恰是什么都没有揭穿，要不顶多也只是在事后揭穿，它从来都没有时间认清自己。

这里有一个在事后被披露的例子，萨特是从“可靠的见证人”那里得到信息，称在起义工人中间，也有一些小资产阶级，他们被拉科西（Rakosi）政府送到工厂进行再教育，在工厂的日常生活中，工人没有认出他们：因为从定义上来看，在工厂里做工的就是工人。但是，在起义实践中，他们不可避免地要被辨认出来，他们必定要表明他们是小资产阶级，表明他们是少数的、没有未来的、绝望

---

① 《斯大林的幽灵》，《情境》卷七，第144—307页。

的。最终，这种绝望必定会推动他们让真正的工人的行动变得激进，而同时，这些真正的工人既不能排斥工友的工人身份，也不能排斥代表着同样目的的小资产阶级，因为使他们团结在一起的就是“绝望”的力量。虽然起义委员会最后察觉到了危险，并尽力改组以打击他们已变质的斗争，最终却徒劳无功。“没有时间了，第二次干涉中断了刚刚开始的重组。”①

我们可以看到，这些可靠的见证人对我们说的也只是我们提前已经知道的事情，即小资产阶级永远无依无靠，永远活在旧的统治阶级和新的无产阶级力量的夹缝里，绝望的右派分子的狂怒永远会将他推向左派。斯大林讲的那套过时的平庸套话在萨特思想中却具有无可辩驳的悲剧力量。因为，萨特恰恰不相信斯大林所持的对“小资产阶级”的那套看法：调动作为阶级群体的党的工人积极性。他认为，面对声称代表自己的政党时，工人的消极特点使匈牙利的工人阶级没法变成一个群体。起义工人在重组中所缺乏的时间，正是他们永远都会缺乏的时间，他们必然会缺少这个时间。起义没有给工人留下时间来辨认出小资产阶级，因为工厂并没有给他们提供这样的闲暇时间来做分辨，因为他们的疲劳使他们无法创造自己的历史。按照萨特的逻辑，即使他们能够融并成一个群体，那也仅仅是因为盖

---

① 《辩证理性批判》，第485页。

罗敕令激起了小资产阶级悲惨可怕的运动。而小资产阶级能够巩固工人群体，因为他们本身不是真正的工人。

由缺乏时间而决定的循环周而复始。仅凭第二次干涉超前指挥了第一次干涉，便可知第一次干涉已经预想了第二次干涉。因为唯物主义思想里的工人没有时间创造历史，辩证法的坦克便创造了历史。苏维埃的侵略者们满足了小资产阶级的寄生性，因为群体的历史本身也是已定型物所携带的系列性的寄生，它会永远重新开始。

寄生辩证法

换句话说，辩证法自身就是连续的寄生。而这种寄生总是因其摹仿物而倍增。自从一场导致了在园丁和养路工之间砌起一道围墙的政变之后，哲学家就不停地在各个摹仿物之间穿梭：作为虚假综合的已定型物，摹仿辩证法的惰性实践，敕令的法律推定，对群体统一的幻景及其迷惑人的"准一最高统治权"，等等。由事物和机构组织的目的所确定的可理解性将总是"就如同……"这样的逻辑。历史解放的辩证法将永远无法与其模拟物区分开来。

为了不再是寄生的同伴，哲学家通过向其同行解释政党的论证，决定从内部寄生马克思主义。"我说过，'马克思主义辩证法没有形成自己的可理解性'。从这个意义上

说，我的著作其实首先就是一种挑战。他曾经说，‘请让我加入到马克思主义行列吧，这样，就可以开始着手填补马克思主义的原始漏洞了’。”①

不过，在实践中忽略建立自然和历史的统一，这个被马克思博士留下的漏洞并不是毫无意义的。出于本能而非图谋私利，他拒绝一个完全由实践所规定的世界，拒绝接受一个人人都有道理的世界。历史中诙谐滑稽的部分、辩证法在自然中的飞跃是这个漏洞产生的根源。为了一个完全建立在实践合理性基础上的历史，萨特投身反对自然辩证法的战争，他完全投入到他着手的那项严谨的事业。他用“就如同……”的辩证法来填补这个漏洞。为了反驳恩格斯，他使斯大林在理论上变得无可辩驳。

现在，哲学家并不是其政治临时替补身份的伤害者，而是其自身存在的伤害者：要使世界物质刻上解放史，那么，它就得经历整个技术的考验。但是，普通技术世界总是那个以柏拉图名义而规定的世界，即工匠这些杂种——用萨特的话讲他们是水陆两栖动物——的身上所显示出来的合理性的世界。在这个世界里，目的是不可判定的，生产变成了对自身的仿造，社会性也不完全：滋生“一切”（Tout）的“乌有”（Rien）在短路中失去了爆炸性力量。尽管在这个世界中有蠢动的力量和大量损失的力量，这依

① 《造反有理》，今日出版社，第100页。

然是一个不变的世界。要使它动一动，那就需要一个能够让其停止的伟大技术的介入。要保存无条件技术或者只受唯一绝对目标影响的技术的自由权利，那么就要把这些水陆双栖动物的各种自由以及他们的混杂社区都埋葬到永恒疲劳的积雪下。

所以，自由就是超级技术，是筑起一道堤坝来阻止一般技术和自由扩张的连续创造，即阻止从诡辩家普罗泰戈拉（Protagoras）那里引用的民主与自由的扩张。哲学家在乡下时筑起的那道墙，里面加注了苏维埃叙事诗的钢筋混凝土，通过绝对要求的形式阻止了技术（technè）和意见（doxa）的小流通。天生具有“乌有”和“一切”的大骚动力量的伟大工程师的自由。

不过，这位伟大的工程师和伟大的戏剧演员没什么区别。辩证法确实和它的摹仿物很像。而哲学家则完全是由他想建立的事物创造的，即摹仿之摹仿。辩证法完全和魔术类似。在最弱势群体的眼中，被搁置的合理性只能是暴君之所以是暴君的理由。

于是，只有当“最弱势群体”的立场不再被当作是历史可理解性的一个原则时，这种立场才可被保持，它变成了纯粹的道德要求。道德家要想能够重新行使自己的裁定权，他就必须要么放弃把无产阶级解放的可能性和绝对压榨他们的事物联系在一起的哲学共设，要么选择简单而纯粹的哲学沉默。萨特将会选择第二种解决方法。为了帮最

弱势群体说话办事，他作为哲学家将保持沉默。从罗素法庭到朗斯法庭，他会以案子的卷宗和空间为依据谈论审判，不管是资本主义罪恶的检察官还是法官，他要拒绝所有为他们辩解的论据，并断言他们完全是可以不犯罪的。通过到群众中间调研或者作为见证人，他将把替代的戏剧化功能再带到煽动言论自由的这种更卑微的角色上。虽然是毛主义者的辩护律师，但是他也非常小心不成为他们的哲学家。

但是，这种建立在推理基础上的实践主义提出了一个问题却又使这个问题比任何时候都悬而未决：如何在发动政变的情况下从系列转入群体？根本不可能回答这个问题，它把群体的观念简化为康德的调控观念的功能。不过，在这个层面上，有一个问题就毫无掩饰地出现了：为什么应该要一个群体呢？在那儿，除了因为道德原因而赞同群体外，也因为这是一个大度的挑战，谁会要求解释群体的形象就是终极目呢[①]？

这难道只是对普遍概念的一种怀旧？难道不再是普遍辩证法的“死亡之梦”，而是人民朋友确定为群众意愿的康德理性的普遍概念？在技术世界的新条件下，继续进行并维护哲学思想的难道不就是对任何他者的禁止吗？有关群体的不大可能的辩证人文主义，它难道不正是对系列形象

① 《造反有理》，第168—171页。

和工匠的“微小”自由受到拒绝所表达出来的一种根本性排斥所做的回应吗？这是回应使哲学观念自身受到威胁的那种古老而坚不可摧的空想——让工匠王前所未有感到痴迷而又担心的形象。

小染布工

在阅读萨特关于绘画的文本时，我们看到了这个问题，虽然这些文本看起来和关注的这些问题相差很远。这些文本是享有特权的，因为它们把问题限定为使人着魔的辩证法的反面。在政治悖论——自由-恐怖悖论的背后，萨特思想还追逐着一种强调物质的另一种循环轨迹、强调一种人与物的方向轨迹的梦想，这种轨迹不会在艺术品的世界里、也不会在让人着魔的意义物化的世界里上当受骗。① 在陷入疯狂的西班牙黄金开启了资本主义历史之魔力的十六世纪，当画家的神圣担保人返回天堂后使画家最终可以自由地通过物质拯救物质的时候，绘画便描绘了来自表现沉积的烟霾的“奢华的幻灭”②。

但是，这种幻灭是一种启示，这种启示让人生气，并

① 关于这一点，参考米歇尔·西卡尔（Michel Sicard）发表在 *Oblique* 杂志上的名为“论萨特与艺术”的那篇很有启发性的文章。

② 《威尼斯的离群索居者》，《情境》卷四，第 327 页。

受庸俗的谨慎和技术技巧的影响，那种庸俗的谨慎和技术手法标志着画家也属于庸俗的工匠世界。萨特为这种幻灭的矛盾选取了一个代表性的形象：画匠雅各布·罗布斯蒂(Jacopo Robusti)，称为丁托列多（Tintoret)，即小染布工。在萨特看来，它的画布是一面镜子，第一次反映出摆脱了寄生虫代表的世界。“在他的画作中，什么都有。但是，它们什么也不愿说，它们就像这个世界一样是沉默不言。”[1] 画布的这种意味深长的缄默也是幻想破灭后的新世界的一种性质，它首先是身为工人的艺术家的作品。“艺术家，就是最高级的工人：为了生产并兜售其幻觉，他精疲力竭地耗损材料。”[2]

最高级工人永不屈服于物质的疲劳，而且还回击它，对其形象发挥作用的难道不是一般意义上的工人概念吗？在商人的唯利是图和空想者的梦想中，他们或多或少都是自己的生产者。这位很有礼貌的几乎不在沉默画布上留下任何笔迹的画家，这位野心勃勃、技艺超群的小染布工，萨特选择他并不是偶然的。在非凡的想象对话中，他悄悄地向沉默的艺术家灌输思想，而后又谴责艺术家歪曲了这些思想，他向艺术家提示一些话，而后他又怀疑艺术家为了欺骗人们已经大声说出了这些话。这种非凡的想象对话

① 《威尼斯的离群索居者》，《情境》卷四，第319页。
② 同上。

象征柏拉图关于工匠与诡辩士的反思的一种令人惊讶的深入。[1] 画师是柏拉图思想中工匠的原型——他不是被卫士强制在自己位置上的工匠，也不是因疲劳的积雪困在自己位置上的熟练工人，而是让人担心的私生子，受手工业者的力量的推动，他什么事情都可能做得出，而我们并不知道这种力量是劳动惯例还是对利益的迷恋，不知道它是生产的力量还是伪造的力量。所以，画匠在依样画韦罗内塞（Véronèse）的作品或者波代诺内（Pordenone）的作品时就比绘画自然风景要出色，他采用的方法就是希皮亚斯（Hippias）不加区别地对待鞋子的加工、指环的打造和演讲的构思时所采用的那种方法。

工匠的神话就是资本主义的矩阵图。对萨特来说，小染布工第一个注意到在新的透视空间中没有上帝。同时，他还应该在自己的店里杜撰韦伯的资本主义伦理，要注意到上帝的隐退、绘画工业中的家庭单位合理化，从而从社会成功中寻找神的恩惠的新标志。这种新生的资本主义反英雄很好地塑造了桑柯·邦札（Sancho Panca）的形象，贵族知识分子迈克尔·安格（Michel-Ange）的反英雄应该就是堂·吉诃德。

于是，要么是手工劳动的英雄，要么是反英雄。丁托列多辨识出阿尔贝蒂（Alberti）立体戏剧的谎言，说它是

---

① 《圣·马克及其复制品》，*Obliques*，第 171—202 页。

柏拉图天堂的劣质仿造品，是受政治等级制度分层奴役的可笑愿景。他之所以把这个谎言公布于众，那是因为他自己也承认自己的身份：工人，小老板，是体力劳动者中的一员，对他们来说，在沉思的纯洁殿堂里遨游是以大量的工作为代价的。“画家，就是周围都是工人的企业家，他和他的团队一起做那些让他们体力耗尽的活：他爬梯子的频率比爬画架还多，他的腰弯成 180 度，单脚站立，为了能够触到最高点而仰面倒地，他用画笔在一些面上画画，每个月下来这些画笔画过的面可以以数平方公里计算；这意味着他劳累流汗，身体扭曲，汗流浃背，躺下便能沉睡过去，而第二天醒来浑身酸痛，没有哪个季度他不扭伤肌肉，也没有哪年不会折断脖子。”①

这就是无产阶级生活的完美写照。各种事故在他们的生活中完全不陌生。丁托列多将把这种空间经验、疲劳的重压和脚手架上的风险都反映到他的画布上去。他让他的魔术神——比如陨石——从天而降，他让身体在画作的前方部分翻转，或者他把圣母玛丽亚到达神殿所要攀登的台阶变成山峰。这个因地球引力而失衡、因那种既侵蚀工作也折磨劳动者的野蛮的力量而被毁灭的透视空间，最高级工人把它变成了一种对客户的最大的藐视，他迫使客户从自己的肩膀上感觉到这些受挫躯体的压力，要他身心投入

① 《圣·马克及其复制品》，*Obliques*，第 191 页。

即亲自让这个空间恢复平衡。

没有缺陷的国王

如此，这还真是个不错的活计，只不过除了工作还是工作：脚手架的实践与哲学理念，无论对小染布工还是对工人哲学家来说都是很平常的。对马克思来说，那就是修修弄弄的零活，对萨特来说，这是弄虚作假。这是一种通过摹仿的伎俩来抚平生产带来的新的混乱的方式，也是人为地堵塞从虚无到存在的开口的方式。作为衰落的海洋女王的公民，小威尼斯染布工通过神性拥有（或者可能拥有）了对废弃世界的看法，通过虚无产生了对受折磨的存在的看法。这位异想天开的画家已经（或者可能已经）感觉到三维空间对画布这把“刀刃”的抵制。

这是一些不良的念头。不过，自柏拉图以来，大家都知道工匠们都是健康的人，他们没有时间恶心。小染布工具有“野心家的可怕的精神状况[①]”。他可不能肆无忌惮地考虑虚无，他要谋生计，要让家庭作坊运转，还要满足客户的要求。再说，这位工匠画家也喜欢他的职业，他对自己的职业太熟练了。三维表现体现的无限所带来的眩晕感

---

① 《情境》卷四，第332页。

可能会限制他的手。而他则把这种眩晕当作要迎接的技术挑战，当作是一个要完成的工艺杰作。从而，他就会弄虚作假。他把一些身体推到前面，把另一些拉到后面，使一些身体在一边栽倒，让另一些在另一边重新站起来。他不会让第三维显示，而是隐藏它的缺场。这种如同西班牙的金子一般让人神魂颠倒的透视法，他要计阻止其逃逸，他让在其画笔下摇晃的世界保持平衡。“他没有勇气也缺少词语把调色板和画笔所表达的景象翻译成意大利语。”①

的确，在这个时间内还有什么别的要做呢？要花四个世纪，即资本主义“伦理”以及资产阶级社会四个世纪的发展，才使画作的代表性假设受到挑战，才能让物质的振动代替画布上相似的社会游戏。工匠王能够颠覆迎合王家目光的奴性等级观念的视角，或者颠覆将灵魂提升到高处的云梯的奴性愿景。他能够以重力来影响上帝及诸圣人，把他们悬置在无尽的边沿。他无法代替他们来体现世界的纯粹在场。“随后才会产生勇气。”

但是，我们也知道，勇气——即直面非存在——永远不会是染布工的长处，染布工运用计谋对付“不可能之不可能性”。他把无限的眩晕限制在野心勃勃的生产激情中。以他自己的方式，无政府工会主义者把他的作坊转变成观念，把他行业中的脚手架搬到其画中的天空。在这个条件

① 《倾斜物》，第196页。

下，他以工人的方式——即阻止了物质世界的自由披露的技术技巧以及工匠的谨慎——成功完成作品。工匠王按照自己的模型创造一个世界：两栖类动物的世界，在这个世界里，纯粹否定的不容置疑和纯粹在场的眩晕都消失了。在这个世界中，奢华的幻灭被技术戏法打破，生产被摹仿败坏，世俗世界的公正被工人向上爬的强劲野心破坏了。

对哲学家来说，这个世界既是迷人的，也是让人难以忍受的。小染布工拥有的让人恐怖的健康——就像布莱希特冥想中的帅克（Schweyk）士兵具有的那种健康①——摆脱了精神柏拉图主义长期以来的蒙蔽，提前否决了普遍辩证关于死亡的谎言。但是，这其实是向我们主张一个被司法的利刃钝化的世界。只需要看看下面两幅画就够了，萨特的手稿在对他们分析时象征性地中断了：这两幅画分别是过于平静的《对无辜者的屠杀》和既没有幸福也没有酷刑的《最后的审判》。这对传统宗教来说是个丑闻，对否定哲学家来说可能也是一个丑闻。在《对无辜者的屠杀》这幅作品中，儿童的血肉以及士兵的残暴没有出现，取而代之的是女人的惶恐，是没有反抗的惶恐。这就好比缺乏使之与其不可能之事相遇的异质性的系列性，就好像假设一

① “在火车上重读老帅克的时候，我再次对哈谢克的宏伟全景感到不知所措，人民那种纯粹的非积极观点也让我重新感到不知所措。而人民自己恰恰才是唯一的实在，不能对任何别人表现‘积极’[……] 其不灭性使之成为一个取之不尽、用之不竭的对象，同时，也把他变成解放的沃土。”布莱希特（Brecht）《方舟》，《劳动报》，第 345 页。

个没有攻占巴士底狱的7月14日革命。在这幅画里，犹太王希律（Hérode）没有质疑屠杀计划可能会转化为人类计划。在《最后的审判》这幅作品中，这些被上帝选中的人，他们唯一的幸福就是所感受到的立在悬崖边缘的眩晕，在崖底，两栖类人群没有痛苦地来来往往："拥挤混乱的无限繁衍，蟾蜍和潮湿而肮脏的低洼之地［……］人因为群居而变得迟钝。"[①]

画布上的爆炸

萨特拒绝的是身体过于健康、技术过于娴熟的僵化的工匠世界，哪怕是以把这些两栖动物埋在工厂疲劳的永恒积雪中为代价；哪怕是以强迫他们在历史的巨轮以及普遍辩证的死亡梦想中发挥不太可能的释放作用为代价；哪怕是以亲自抛弃人民的知识分子后代的正直的审慎为代价——小布朗克·加缪（Blanc Camus）或者农民哲学家帕兰（Parain）在词语搭配和事物的分量之间来回斟酌。[②] 对他来说，所承担的这种风险也是保存另一种普遍性机会的唯一方式，即在人与物的本真相交中形成的普遍性。这是康德美学的普遍性，它在艺术品的幻景和物化的辩证法戏

① 《倾斜物》，第20页。
② 《来回》，《情境》卷一，第189—244页。

法中展现出来。

康德共感（sens commun）的美学乌托邦预先承诺了目的支配的平等，在萨特的思想中，它假定人类摆脱了技术的短暂辉煌，摆脱了封闭的“互惠”社会，摆脱了相似性的镜面识别。它要求抛弃相似性的对调，在这种对调中，我们看到哲学家狄德罗渴望一幅能够捕捉到工匠手势的画，他的父亲——一位刀剪匠——因为虚荣而矫揉造作地用资产阶级的平等思想装扮自己。工人、哲学家及艺术家只有通过一项崭新的，需要手、眼和身体在运动中结合的劳动才会团结在一起。在这种情况下，画家将不再是魔术师，而是介质，一种记录物质世界变化的撰写员；在这种情况下，将依靠不再是技师而实际上已经是群体的人的工人和哲学家来工作。

萨特用“没有特权的画家”拉普加德的《民众》（Les Foules）和被工匠弄虚作假的《对无辜者的屠杀》做对比。拉普加德针对 1961 年 10 月 27 日的反殖民主义游行所做的“抽象”画作中，“他赋予民众一种运动的、在分散中又被紧紧团结的物质。解体粒子的统一实现一个彼世，即群众的爆炸性团结”①。于是，画笔在融化的画布上的舞动就正好和在大街上形成群体的群众运动完全相合了。和那种被魔术师弄虚作假过的相似性的在场相对立的是“真正的不

① 《没有特权的画家》，《情境》卷四，第 382 页。

可分解的在场”，是“画家的工作以及在其工作中认识自我的人的工作”的统一。作为民众一员的画家，通过共同的时间与之所“描绘”的人联结在一起，他在造物工作中让一种“可以被识别的”在场作为融合的群体的物质爆炸而出现。当“物质形成过程中的颤栗”与“画画的人以及看画的人所共有的紧迫”相结合的时候，就加倍获得了意义轨迹。

这是一种典范的结合，甚至可以说过于典范了。游行中的工人以及那些不是工人的人，他们会在画家的画中认识自己，而画家已经不再是“艺术家”了，唯一的代价就是他在画中不认识自己。只有在节日的那几天，他们才会反反复复讲他们的伟大创建日，这时他们才会和我行我素的画作的新的“主题”相吻合：被各种隐喻鉴别所提纯的物质的自由组织，这种物质恢复了挖掘“生命原浆”① 的突起、勃起、岩屑、流动以及涡流的激情自由。唯独只有这种街头表演才让它们有时能够处于“各种不确定性的十字路口”，在那里，交叉、惯性涌现、明显的昏暗、变形等等展现了一种和物质的自主生产力化为同一的自由。

但是，这种结合只是因画家才存在。他本人就处于意义的各个交汇点；他一个人就实现了政治代表循环中的完全爆发。他就处于他们盛大活动的交汇处，他们也会处于

---

① 《没有特权的画家》，《情境》卷四，第 397 页。

他的画作的交汇处吗？因为，这场让画家能够诠释“群众爆炸性团结”的绘画革命，其实仅仅是一场把绘画变成了群众不再听见的“语言”的革命。

没有工人的世界？

在矛盾的背后，大概有一种更具决定性的转变。民众与“他们的”画家的结合以一种新的形式借助康德美学调解的主题，借助承诺平等这种美的观念。萨特在写作《什么是文学？》时也从这种观念中获得灵感。但是，伴随着辩证法所遭遇到的各种挫折，萨特对美的观念好像已经从《康德判断力批判》的第一部分转到第二部分，从康德美学的“共感”“民主”价值提升转移到对自动组织的迷惑力上了，通过这种自动组织，物质越来越被自己的观念同化。本来考尔德（Calder ）作品的活动样本——它们既不完全机械僵化，也不完全充满活力——已经让他想起“这片空荡荡的大自然，它糟蹋花粉，粗鲁地制造上千只蝴蝶飞舞，我们从来也不知道它究竟是因果的盲目束缚，还是一种不断被延迟、打扰、阻碍的犹豫不决的思想发展”①。

“就如同……”的另一个形象同样也和辩证法的圈套和

① 萨特《亚历山大·考尔德，动态雕塑、静态雕塑、群星》，米歇尔·西卡尔（Michel Sicard）引自《萨特的美学观》，《倾斜物》杂志，第147—148页。

手工业者的弄虚作假保持距离。工人目的论刚刚在这种形象中变为无效，它与受技术噪音骚扰且被意见手段扰乱的物质梦想化为同一。“成为物质”，这是圣·安东尼·福楼拜的终极愿望。如果说萨特对因物质而在我行我素的画布上爆发的“突起”、“岩屑”或者“蟒蛇的呜呜声”夸大其词，难道不是为了和食利者福楼拜的梦想保持最大的距离吗？静止的作品、无边的大海、无垠的沙漠，它们难道不是如同大自然一样什么也不想说，什么也不想做，而只想梦想？

这是斯宾诺莎的宇宙梦想，在这个世界里，要摹仿目的论的条件就是没有目的论、什么也不摹仿。这难道不是资产阶级的死亡之梦吗？人民的哲学家朋友应该跟资产阶级的死亡之梦保持最远的距离，以便不像承认让他对正义的激情倍增的秘密寂静主义那样承认它。这难道不是一个根据物质的自身含义和自动组织而没有工人的世界的梦想吗？内心充满仇恨的资产阶级克罗塞特（Croisset）的作品中难道不是像大海一样平静，向东方的沙漠一样空旷？在那些喜欢平等的哲学家著作中，他们被扰乱的宁静中难道不是布满机器与电路，充斥着爆炸、涡漩和岩屑？

更确切地说，马克思主义视域的本质是双重真理，对正义的哲学激情在最初拒绝积极的必要性和厌恶迟早会遭遇的目的欺骗之间左右为难；在不公正社会里毋庸置疑的鸿堑和对技艺与意见手段的模糊感觉之间无所适从；在对

一切生产机器的迷恋和让人担忧的工匠健康面前的困惑之间迷茫无助。

就这样，这些哲学机器产生了独特的振动，它们时而按照工人希望的节奏运转，时而又转向自主运转且又未达到技术魔术的物质梦想那边，也就是说转向马克思主义视域的客观欺骗。这可能是从遭到诸多诋毁的恩格斯的自然辩证法观念开始的：为反对“实践”的唯一可理解性而采取的预防措施。除了历史辩证法的名气之外，难道萨特没有回到起点吗？斯宾诺莎学说对表象的揭露，对历史主体的社会游戏规则不会对其造成影响的物质自由运动的迷恋，这可能就是马克思主义视域中的必要哲学替身。

社会学家王

当然，我们可以用更简单的方式作出以下结论：哲学家和铁质的人之间扭曲的关系为他没能考虑自己的位置推卸责任，也为他对那个担保自己的金质命运的神话的必要遗忘开脱，当然他的金质命运是以强迫规定鞋匠除了做鞋以外不可做任何别的工作的规则为抵押而担保的。哲学过于沉迷于其“本来的事务”，所以，它永远不能重新采取将话语顺序的区别与指定给每个阶级的“事务”的等级连接起来的专断措施。在现代时代抓住的技术激情是让这个创始神话、让这个摹仿真理的谎言——真理也不断地和谎言玩藏物游戏——变形的最高雅、最考究的方式。当自由哲学家在写下面这段内容的时候，“贵族阶级完整的人的特点就是从别的人那里夺取一切机会，比如，知道别人所不知道之事的人，能够品尝别人无法品尝之物的人，做别人所不做之事的人”，总之，就是把铁质的人限定在他们的位置

上的“没有别的”的反面[1]，难道他所勾画的不是自己的肖像吗？

音乐家、首领与染布工

这就是社会学家在哲学词语中安插的问题。实际上，在阅读皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）对《再生产》与《秀异》所做的分析——与哲学相反——时，一切命题的原初共性使人感到震惊。他在做这些分析的时候，讽刺性地不断参考柏拉图关于灵魂“自由选择”的神话，其分析逻辑变成了一种对萨特式自由思想的无休止的反驳。而《秀异》则很容易被萨特下面的几行话做出总结：“精英人物在任何地方都能行得通，他们是精英中的精英，他们为上流社会勾画全人类的蓝图，新价值和艺术作品没有使被压迫者变得富足，而是绝对加剧了他们的贫穷：对大多数人来讲，精英的产物就是拒绝、缺场和限制；我们这些业余爱好者的品位必定会决定劳动阶级的差品位或者没有品位，并且，当这些自命不凡的人在著书立说的时候，在这个世界会有一个工人所不拥有的其他‘遗产’，一个工人既无法欣赏也无法理解的另一种美。”[2]

---

① 萨特，《艺术家及其意识》，《情境》卷四，第23—24页。

② 同上，第23页。

那么，区别在哪里呢？通过背景我们可以理解这一点。萨特对苏联丢弃十二音体系的音乐进行反省，他按照现代艺术固有的矛盾对其进行诠释：现代艺术只有付出从根本上和人民的品位断绝联系的代价，才摆脱了其“资产阶级”的从属地位。苏维埃的官方态度于是就可以理解了：他拒绝审美享受，从性质上看这种审美享受是归精英官僚专享的，并且会把精英官僚和群众阻隔开来。

这是从战略术语上做的解释。但是，萨特恰恰忘记了所有哲学家本应该已经从柏拉图的思想学到的一点：战略家的艺术不属于目的科学的范围，而属于“正确观点”的范围，是面对各种情境和适当回应时所具有的本能的、不假思索的知识。虽然斯大林以柴可夫斯基的名义对勋伯格（Schönberg）进行攻击，但是他并没有实施任何反对精英主义的斗争纲领。他只是偏好自己的农民暴发户的品位，和小资产阶级的精英人物一起统治一个拥有大量农民人口的“工人国家”。他强加给革命的标准就是他的特有习性的标准，是由产生了这场革命的条件所决定的：音乐品位能够使革命成功，其原因和革命让斯大林成功的理由是一样的。将军的战略，这其实就是染布工的染料。

哲学家还忘了另一位师傅莱布尼茨给他的训导：“在我们四分之三的行为中，我们都是机械的。”无论是在资产阶级的秀异中，还是在“无产阶级”的学院式风格中，他能看到的只是自觉被阶级目的左右的战略。这是保持自身自

由的一种方式，也是不必自问自身的自由是否仅仅是其正确观点、其正统观念的一种方式：把他作为一个普通的染布工留在自己的位置上的行业染料。

正确观点的科学

下面是社会学家想要给哲学家的一个教训：哲学家不知道他所说的话的理由。他没有能力思考每个人都因它——从自己开始——做“自己的事”的道德：正确观点，这是一个适合自己的目的却对目的本身没有意识的知识，在柏拉图思想中，它既很好地显示了获得灵感的人的天赋——荷马史诗吟诵者伊安，或者战略家伯里克利——的特点，也很好地描绘了哲学家的门生的成功教育的特点。皮埃尔·布尔迪厄为自己提出的社会学就成为在其地盘上对哲学发起的一个挑战，是对柏拉图理论中的正确观点所做的科学挖掘。

这就意味着对上面所讲的道德进行民主化。如果说苏格拉底一生都专注于让一种奴隶精神诞生，哲学家-国王-染布工的主要教育对象则是士兵。他要做的最大的事就是把什么是该操心的、什么是不该操心的正确观点刻印到士兵的灵魂中。相反，鞋匠不用受教育，因为他们除了做鞋以外不做任何别的工作，所以，他们既不需要灵感，也不

需要肤浅的知识。他们所依据的道德只是归类。

相反，社会学家承诺也要考虑鞋匠的肤浅知识。总之，自从工人变成了生产的士兵、哲学家变成了军人以来，推广这种军事教育的模式是合情合理的。应该考虑把卫兵的教育和鞋匠的非教育都作为教育单位列入。代替意见的将会是一种归类科学，它会将每个个人放在自己的位置，并根据他们的判断而繁殖。哲学构成的归类与被归类的行为模式被归纳到这种归类中也是合情合理的。

该科学计划呈现了一种传统的形象：年轻的科学从其古老的形而上帝国里攻城略地，将之变为拥有能够将软弱无能的投机梦想变成积极的知识的工具和方法的严格实践领域。

但是，在社会科学这个问题上，这种“解放”非常模糊。它试图从哲学中抢夺的领地难道不也是哲学给它限制的范围吗？难道不也是哲学让它可以自行决定提供造成光错觉的社会原因的穷人的属地吗？辅助性工作、有用“经验物质”的供应者、只因为自己也想对其进行剥削才有罪，这就是萨特在《辩证理性批判》中评判社会学的贡献时所列举的例子。

尤其还要提的是马克思哲学家所做的卑鄙手法。为了创建他的科学——历史唯物主义，他从背后进攻社会学。他将其现象的真理置于真理之外，把它置于对生产关系与生产力所构成的世俗社会的“解剖”中。在生产结构的真

理、意识形态的幌子和政治的改造行为之间，他留给社会学的只有那些他不愿意要的东西。

这看起来是社会学的命运，它每次都要抓紧时间追赶。本来，在圣西门过世后，奥古斯特·孔德（Auguste Comte）已经被昂芳丹（Enfantin）和巴扎尔（Bazard）的战斗热情甩在后面。并且，他的科学随后又被马克思的行动包抄，后者把意见的存在真理置于生产关系之中。这是把那些仅有社会游戏作为“客体”分配给他的一种方式，通过这些社会游戏，真理不被辨识；这也是他把制造一种关于意见的意见作为任务派给自己的一种方式。这种把新社会联系中的年轻的、乐观的战斗科学很快就变成对集体思想的巨大惰性大彻大悟的知识的奇怪演变可能就是缘于此。尽管社会学被经济学和哲学带来的折磨包围，为了扭转局面，它通过深究意见的空间而作出回应：把历史唯物主义的特殊性重新记入资本主义世界幻想破灭的一般性中；使生产经济变成符号实践经济的一个特例。

凿子与蒸汽锅炉

这是一场很艰难的博弈，因为这里面有人捣鬼。社会学家使用是其对手的武器。要完成自己的科学，他需要两个最基本的工具：统计数据和问卷调查。不过，从第一方

面来看，社会学家很快就意识到他无法抓住其客体的真实性。比如，在他之前，统计学家已经证实，学校淘汰了大部分工人子弟，提拔了大多数资产阶级子弟；在他之前，经济学家已经给出数据，进一步证明每个阶级的消费都是由其收入决定的。我们会说，这些数据还尚需解释。不过，这些数据恰恰具有自己自身给出解释的可怕特性。比如，当阅读消费统计的时候，“那种认为消费是收入的简单功能的理论为之找到一切表象”①。

我们知道这种“表象”为何物：它就是社会机器的伟大法则、剥削与统治的法则，这种表象提前让各种详细解释都变得毫无价值，并且只派给社会学一项任务，那就是要社会学把意见对生产关系的效应扔到最底的位置，然而，意见的效应却对每种社会关系的权力赋予价值。数据的公正性在简略地制造自己的意见的过程中——即在揭露真相，让纯粹的思想观念和不纯的呆板统治对抗的过程中，它不断地解体社会学客体。在它所往的任何地方，社会学都被其影子或者外表超过：根据其领域的统计而得出的各种近似结论。比如以下结论：如果学校淘汰无产者，这是因为这是一个为资本主义统治服务的阶级学校。

社会学用其另外一个武器艰难地同事实制造做斗争：问卷调查，意见对自身的博弈。问卷调查如何才能抓住正

① 皮埃尔·布尔迪厄《秀异》，子夜出版社，第198页。

确观点的真实性呢？正是通过这种模拟调查的课程，柏拉图在二十四个世纪以前就已经把这种方式研究透彻了：正确观点总是回避自身，它是一种应对各种情境的艺术，而不是应对各种问题的艺术。它反馈给调查员的从来就只是已经说过的话。如果它的科学的限制强迫调查员自己向交谈者推荐这种已经说过的话，那将是什么呢？是预先剪辑过的意见吗？这个意见在意料之中等待其知识分子主体（他说“我对一切高质量的音乐都感兴趣”）或者人民主体（他说“伟大的音乐不属于我们”），并且通过一种让其失范的微薄愿望掉进“其他意见”设置的答复陷阱中（我很喜欢伟大的音乐，比如“施特劳斯的华尔兹”），使人民主体除了属于“自己的选择”之外，别无他选。[①]

当然，这些陷阱答案并不是社会学家的武断造成的。如果说社会学家采纳了它们，那是因为它们是众所周知的。不过，意见的担保之物对科学来说却是一种诅咒。社会学家因控制这些本身就已经是众所周知的意见也变得平常，他总是跟不上自己的夸张形象，他封闭在这些逼真性的圈子内，只有当这些逼真性远离从各个方面看它们都与之相似的真实性时，它们才成为必要，被人承认，不过除了决定性的一点，那就是真实性，从定义上说，真实性不是普通的。

① 皮埃尔·布尔迪厄《秀异》，子夜出版社，第602页。

在这个圈子里，社会学家的对手利用蒸汽锅炉的论据，社会学家希望看到其对手唯一的恶意。怎么能够指责他“说那些既平庸又虚假的事情[①]”呢？但是他不应该被这种美学论据所迷惑。因为和他的哲学家同行一起，他已经记住了巴什拉（Bachelard）的训诫：在哥白尼之前，太阳绕地球转的说法既虚假又平庸，并且这种说法依然是既虚假又平庸。这是认识论的基础知识：学者不应该从显而易见的事情着手思考，因为科学是隐藏在背后的事物。问题就出在这里：在数据与意见的剪刀舞步中，在这场揭露真相（真相不再从其仿造品中被鉴别）的无穷无尽的流言蜚语中，从哪里找到隐藏之物？“社会学的特殊困难就在于，它教授的东西是大家通过某种方式已经知道的事情，但是由于法律制度就是要将这些事情隐藏，所以大家又不想或者不能知道这些事情。”[②]

因为……这个连词让我们突然惊醒了。在我们不知情的情况下，已经发生了什么事情。这句以提出问题开始的句子，在中途已经变成了问题的解决方法。我们以前认为，科学的困难在于大家都或多或少知道它应该揭露的秘密；一个轻微的无人称置换就对我们显示科学受到威胁，因为大家不想知道这一点。我们以前想知道被隐藏的是什么，而指示词的细微转变向我们解释了它为何被隐藏：因为法

① 《社会学问题》，子夜出版社，第56页。
② 同上，第198页。

律制度就是要把它隐藏。不过，在这众所周知的秘密背后隐藏的是什么？答案现在浮出水面：掩盖。被所有人所知的真相是一种隐瞒了自己是被掩盖的这一真相。为了掩盖它自己的秘密，事实就变得众所周知了。

不应该认为社会学家只是在绕圈子。相反，他做了他唯一能做的事。由于他被迫停留在意见的表面活动中，而且被阻止将这个活动转移到一个不再属于他的领域的真正活动中去，所以，他把这个表面活动分成两份。他在意见的实践中挖掘悖论的层面：正是因为所有的人都知道，所以没有人能知道。如果社会机器触及我们，那是因为我们不知道它是如何触及我们的。尽管这显而易见，但是如果我们还是不知道它是如何触及我们，那是因为我们不愿意知道。一切认可都是不认可，一切揭露都是掩盖。如果社会机器进行淘汰，那是因为大家不知道它如何进行淘汰，通过掩盖它所掩盖的方式，它掩盖它所消除的方式。

鞋匠的染料

主导埃尔·布尔迪厄和让-克罗德·帕瑟隆（Jean-Claude Passeron）关于学校机构的著作的逻辑是《继承人》与《再生产》。分析以残酷的数字及其舆论效果开始：对一个农业工人的儿子来说，他能享受高等教育的几率是

0.89%，而对一个高级干部的儿子来说，几率是58.9%。从这一点出发，有两种相互对立的解释。一种是被那些工人的政党所采纳的传统的共和主义解释。这种解释很简单，它认为，驱逐孩子们的不是学校，而是他们的父母，因为他们的父母没有钱让他们上学，也没有意识到上学对晋升所起的作用。学校只是淘汰了不去上学的人。只需要倾其所有千方百计去上学并且感到上学有用就可以了。

相反，极端自由主义教育主义却控诉教育结构本身。学校使人民的孩子不堪重负，那是因为其专制结构复制了社会的等级结构，它培养的是未来军官及其部队人员的纪律意识。在布尔迪厄和帕瑟隆写《继承者》时，当时学生工会中占主导地位的是年轻的土耳其人的观点。他们认为学生应该在劳动群体的革命德行中自我教育，而不是作为被动的孤立的学生群体去接受课堂的讲座。没有人会感到惊讶：这些反对共产党的经济主义、并对教授（其中也包括社会学教授）的专制进行批评的青年土耳其人通常是哲学系的学生。

一直都是经济和意识形态这两把大钳，不过，社会学家认识到这把大钳的重要性。从其两翼的差距中，揭示了其隐藏的真相：淘汰无产者的正是学校。它不是通过自己所为之事来淘汰无产者，而是通过自己所不为之事，或者它所回避之事来淘汰无产者，即通过博得别人信任来淘汰无产者。通过让人相信它没有进行淘汰、然后又通过强迫

那些不会本能地被淘汰的人自己认为自己没有天分，因为他们不能从所接受的学习中获利，这样学校就实现了淘汰。这种人具有天资或者缺乏天资的观点产生了自动淘汰的行为。用柏拉图的话来讲，正确观点的这种悖论是这样来表述的：灵感的错觉在创造将军和哲学家的染料的时候创造了鞋匠的染料。

因此，学校作出淘汰的同时又掩盖它的淘汰行为。这当然意味着要多兜一点圈子。为了完善制度，它一定要进行淘汰，为了掩盖它进行淘汰的事实，它装作没有进行淘汰。这正是考试在这个逻辑中发挥的功能。从根本上说，考试淘汰那些没有通过的人，淘汰那些在通过之前中断了几年学习的人。这就是那种荒唐无稽的事情，它让那些不能坚持到通过考试的人接受这个准则，并承认考试所淘汰的那些人的命运就是他应得的命运。不过，这还不是全部：这种通过其假装而鼓动淘汰的功能假定考试通过模拟淘汰而掩盖持续的淘汰，这种持续的淘汰在这所声称没有进行淘汰的学校里被隐藏了。“只有识破在考试中掩盖着不通过考试的淘汰功能，大家才能够完全明白为什么其诸多运作特点——比如明显的遴选程序，仍然遵从支配它所掩盖的淘汰的逻辑。[……] 从来没有比各类考试更加突出阶级偏见的了，这些考试必然将试卷批阅人置于传统打分方法所隐含的繁琐规则中。比如说作文考试或者口试，它们以社会认识的无意识准则为武器，对全部的人做彻底的评判，

他们通过那些非常微小的事物，比如从风格或者举止、口音或者口才、姿势或者表情、甚至服饰或者化妆的细微之处都能了解人的道德品质和文化素养。”①

法国国立行政学院的评委的形象就是这样的，他们是教师资格考试报告撰写的明珠……这是一个奇怪的彩色棱镜，再生产的社会学家透过它看学校机构，就好像学校机构完全是按照启蒙仪式或者仪式性讲话的终极目的组织安排的。一系列可以由结尾解释开端的逐渐转变就发生了：教师资格考试报告的撰写人所写的怀旧的言论变成了其实践的真理，然后中学毕业会考的普通主考官，据说灵感来自中学里法语课堂的气氛，奔波到最后，羞辱感导致无产阶级的孩子觉得愧对迷人的领袖魅力的世界而自动离开。

从而可以得出以下总结：学校让人民的孩子相信，学校赋予他们和别的孩子同等的机会，他们的成功或者失败取决于和社会条件无关的个人天赋。这种掩盖在文化魅力游戏中也被摹仿。教授试图在这种游戏中训练学生的那种可以超越学校陈规练习的美学想象力。所以，他强迫学生以“我不知为何物之物以及寻常情感曲言法为主题或者以好品位的无限细微差别为主题”撰写论文。通过这种行为，他肯定会把领袖魅力的天赋分给那些在校外可以受到文化教育的人：即这些生来就享有文化、并且能够很自在地对

① 《再生产》，子夜出版社，第199页。

我所不知为何物之物进行感知，这种自在表现了他们举止与衣着的特点。

这一点还有待论证，这不容反驳。推理的大前提和小前提可能也让我们很困惑。在揭露真相者的犀利言辞以外，这种关于机会均等和天资不等的大骗局难道真的存在过？公立学校的创始人压根没有把它针对社会平等，而是针对政治平等。其社会再分配的权利从来都是按照它们被行使的方式设计的：社会边缘。按照柏拉图选拔者的方式来看，人民子弟中最有天资的人获得晋升，精英分子的孩子中最愚钝的人被降级。在实践中，关于“天资”的意识形态，更多是被用来辨识那些有能力和生来即为选定者的人竞争的人民的孩子，而不是用来区分那些生来即为当选者的人。把教师从个人经验中形成的判断等同于拉辛曲言法的高雅魅力的是领袖魅力概念的武断。完全就如同他把法语课堂和法国国立行政学院评委的自我意识等同、把资产阶级继承者的本地世界和优雅话语和有教养的隐射的暖房等同、把学生因考官的懒惰而对考试试题的合理预测和门房那种祈求神灵保护的盲目崇拜等同。

不过，社会学家也武装起来对抗与生俱来的良知。学校实践或者资产阶级谈话的常规不大会产生拉辛的曲言法。他自己的数据说明，懂得这些曲言法最不会实现让资产阶级出生或者人民出生的学生隔离的，如果拿这种论据去驳斥他是徒劳的。这恰恰是忘记了一点，那就是忘记了系统

在做——也就是说在让人觉得或者让人做——其貌似正在做的事情的对立面中运转。当然，教师实践的常规确实适度地享有特殊威信。不过恰恰是，领袖魅力从来就只有通过其缺场才会得到最好的实现。“当最墨守成规的教师激起别人赞同一种被看作是最有活力、最真实的‘反文化’时，哪怕是那样做违背自己的意愿，他也履行了他的客观职责，即使新成员下定决心热爱文化，而不是作为一个负责建立文化崇拜的大学老师。”①

被揭发的揭发者

围绕学徒哲学家再次收拢的悖论便是这样的。这些学徒哲学家对社会学家过于书生气的方法提出异议，用学生集体的自由学习来反对教师的权威。正是他们对机构的“揭露”说明了机构真相，尽管他们并无意如此。揭露教师的专横，他们其实是以隐藏的方式要求收回对机构（他们自己就是该机构的过分纯化的代表）的管理：只对继承者代表的知识有利的放任。他们拒绝理性教育的限制，这种教育以民主学习的形式出卖“享有特殊威信的意识形态的牢不可摧的全部天资”②。

① 《再生产》，子夜出版社，第 72 页。

② 同上，第 72 页。

年轻的克利尼亚斯（Clinias）于是以切身的痛苦经历明白了“不愿意知道”大家都知道之事有何含义了。他的揭露正好是对体制无知的具体体现。反过来，了解体制就演变成认识到自己的无知。具体来说，认为那些数据有理的是哲学系学生的微观社会学。他们向我们展示了遴选过程中巨大的社会不平等。这种遴选向我们指出当选者的贵族优点：休闲。即使学生——具体说是哲学系的学生——强调说他们没有能力组织他们的日程安排，但对我们来说，这难道不是意味着他们有足够的时间、不需要对时间做安排吗？如此一来，可以简要地下结论了：学校根据从兴趣出发做事的贵族价值所具有的优点进行遴选。从这些贵族风范的揭发者所主张的自由中，我们可以看到学校训练的是与资产阶级特质相同的本质，可以看到天赋与灵感的明显的和隐藏的德行，即休闲，这种有闲暇（scholè）让学校的名称及存在具有理由，即通过无法识别的模仿，对统治阶级的自由进行再生产。“作为有闲暇和休闲之地，学校是我们所说的免费训练的杰出之地，在那里，取得一种对社会界保持距离且中立的支配权，而这种支配权包含在资产阶级与艺术、语言、身体的关系中。”①

用学生的经验来反对这种不大可信的现象学是没有用的，教室与钟声、课堂与作业、奖励与惩罚并没有具体对

① 《社会学问题》，第 177 页。

这些学生提及自由和免费的训练。社会学的描绘首先是一种虚构的叙述。这就是为什么社会学家在对中学老师讲话时，认为他们在阶梯教室中的表现就是他们的课堂精髓。[1]对这稀有学校的描绘正是那种伪造了学校本质的叙述。休闲的幻想符合柏拉图关于缺乏时间的说法。每个劳动者都要固定在自己的位置上的观点被时间缺乏掩盖，被《理想国》的终极幻想即灵魂的自由选择隐藏。应该指出自由选择这个错觉背后的休闲法则。应该把学校教育的时间重新恢复到仅仅为了使休闲认可学校的孩子以及让自己被没有拥有休闲的人认可所必需的空闲时间。在这种逻辑中，对延长义务教育的年限所做的解释就很自然了。把那些要从学校被淘汰出去的学生留在学校是他们的最保险的方式，通过掩盖淘汰而淘汰。

因此，科学解释更多是科学的幻想，是反柏拉图式的对灵魂分隔的幻想。不过，什么是反柏拉图主义？因为我们没有看到工匠从中获得了哪种可能性可以让他们做“其本职”之外的其他事情。揭露有闲暇其实也揭露了那种盗窃了他们本来不具有的学习休闲的“新贵”。这是由意外原因引起的一个特例：如果他觉得自己可以学习，那是因为他所属的那个圈子已经这么做了；如果他对自己的“天赋”

① 《讲台、座椅、麦克风、距离、学生的习性》，《社会学问题》，第 101 页（这是我强调的重点）。

抱有幻想，这是因为他的“特殊才干”。[1] 在同语反复的背后显示了定论的轮廓，即只有通过背叛原则才可以克服原则的不可能性。教育的“新贵”表现了对自己所属阶级的双重背叛：从个人方面来讲，自己被迫获取让那些使特权阶级吸收正统文化的“支配权”；从集体方面来说，他的成功掩盖了淘汰的整体效果。

反对这种个人背叛的首先好像就是“理性教学”的集体机会，它将继承下来的文化所隐含的知识转化成平等学习的因素。不过，很快新的问题又提出来了：让学习正统文化合理化，这难道不是从整体上强化了正统的武断性？这样，分给所有人的特权从术语上说就是一种矛盾。就像所有的教学一样，理性教学只有在边缘才能运转，即优化被统治阶级中处境最好的成员的成功机会：“控制对阶级关系结构的代代相传有利的有限数量的个人流动。”[2] 于是，理性教学只能是加强了对体制的掩盖，从《继承者》到《理想国》，它变成了和极端自由主义教学一样引起错觉的乌托邦。

---

① 《继承者》，第 40 页。

② 《理想国》，第 69 页。

凯尔特人厄庇墨尼德（Epiménide）和马克思主义者巴门尼德（Parménide）

通过揭露让体制永存下去的“放任”法则，社会学家从而总是能够表现出他和劳动阶级团结一致。不过，他再也没有什么可拿出来与无限逻辑对抗，按照这种逻辑，乔纳森（Jonathan）的鹈鹕下的蛋孵出鹈鹕。或者更确切地说，他不应该对它有所反对。因为，理性教学肯定会有破坏让人遗憾的工人阶级团结的缺点。而且，它有一个更大的缺点就是它否认社会学是科学。

因为，正如大家所知，社会学只是隐藏之物的科学。但是，唯一能够回报社会学的隐藏之物便是无知。仍然需要很好地去了解它。说无知的人一般会假定在无知的面纱背后隐藏着一个对象：这里指生产关系的力量，它不受社会学法规的限制。为了保持在其领域的主导地位，再生产社会学必须在教育机构原则中加入一种无知，这种无知不是对一项内容的无知，而仅仅是对自我的无知。

《再生产》的第一个假设就揭露了社会学的必要条件：对力量关系的简单暴力进行补充的象征性暴力的效能。但是，这种“附加物”的科学是一种受到威胁的临时代课教师的职能。如果理性教学能够对教育主管部门说真话，那

么科学的“隐藏之物”就会消失。所以，这种暴力应该比统治的暴力更加无药可救，它必须是不可克服的法律，它没有留给其制定者或者受约束者任何承认它的手段。

一切都没有超出一个概念：专横。总的来说，在任何学校体制面前，教学活动从两方面来看都是专横的：一方面因为它模仿一种既定的文化专横，一个已经被它确认其权利的阶级文化；另一个原因就是其简单的存在，它在可能性域中划区，而这种划区自身从来都不是必要的。

于是，一切都清楚了。首先，专横可能总是会被提醒注意其必要性；其次，它是顽固的。因为，教学活动只能谈合法的阐述方式。专横不能自称为行动中的专断，它是在行动中产生的，除非它被剥夺发表意见的权利。这就是厄庇墨尼德悖论的意义。如果凯特人厄庇墨尼德说所有的凯尔特人都是说谎者，那么就无一例外。专横因此必须自称为必需的。所有的教学活动都是由教学主管部门进行的，教学主管部门得到公认，也确认教学活动是合法的。教学主管部门，这就是必定不会被认可却又客观上被作为合法权利而得到认可。①

于是，专横是无法掌控的。它不再仅仅是统治的可论证效能，它是永远不会被教师陈述的必做之事的非必要性。矛盾被提升到巴门尼德的高度。不存在从来不会被强迫成

① 《再生产》，第28页。

为存在。专横也永远不会成为必要，并且，必做之物的语言也永远无法表述专横。教学活动为教学主管部门辩护，而教学主管部门反过来使教学活动合法。这是一种良性循环，它使一种没有缺陷的教学工作变得合法：“教学工作稳固地生产产品的合法性，并通过制造合法的消费者而制造合法需求。”① 合法话语的复制即不能够有偏差，也不允许某些先知的话来打扰。“宗教或者政治的先知总是多此一举。”② 通俗点说，耶稣和穆罕默德都是“社会需求”的产物。伟大的象征法则和平庸商贩的身份确保习性可以永远传承，让每个人只做“属于他自己的事务”：要么做鞋，要么被钉在十字架上。

自己的事，首先就是说它是社会学家的事。因为，如此设定的社会机器，它永远只是假设的扩大形式，它使社会学可以作为科学存在，确保其对象从来不会自己教育自己。

于是，社会学对柏拉图主义的批判就有了一个很奇特的形象。从某种意义上说，《再生产》和《继承者》就是第一次是用图像解释、第二次是用假设解释的柏拉图的《理想国》。不过，在这样的《理想国》中，作者们已经作出了明确的选择。他们从终结开始，即通过铒元素的神话，这结束了该著作的灵魂自由选择的幻想。不过，他们却把他

① 《再生产》，第53页。
② 同上，第41页。

们本应该最感兴趣的一些东西放在一边：即三种金属的“教育学”幻想。

这样做的理由很容易理解。三种金属的幻想表现出社会学家所不接受的奇特性：它主张在谎言中讲真话。可以说，它完全占据了假设的位置：社会学家的位置。于是，社会学家选择从终结处（灵魂自由选择的幻想）而不是从开始处（声明专横）攻击哲学。他是“好的”幻想，即他不对我们说他撒谎了。这样，我们就可以把他变成象征权利的譬喻，把他的揭发变成对总是会被复制、总是需要被揭露的自由选择的哲学错觉进行批评的科学。因此，社会学家就成了回回都赢的赢家。不过，他在做科学工作总结时，还是严格地受哲学禁止的约束。他反其道而行，却获得相同的结果。他不是从《理想国》的卷三出发到卷六，而是直接从卷十出发到卷六。他没有从三种金属的幻想出发以得出否定自学成才的结论，而是从铒元素的幻想出发以得出同样的结论。不过，变化会发生在相交点：哲学家王将变成社会学家王。

哲学家王指定低级阶级的本质，并确定他们就是因为这个本质而被限定在自己的位置上，“让哲学家王极度失望的是”，这些排名最差的阶级拒绝“给他们分配最差位置的分类原则”①，社会学家掌握了他们的政党。只有这种“掌

① 《教训之教训》，子夜出版社，第 14 页。

握政党”在意从相反的方向解释哲学家所解释的同样的事物。只是，这种逆向而行并不是不偏不倚的。哲学家从专横出发得出必然性。社会学家从自由的错觉出发而重新得到它。他宣称，把工匠们绑在自己的位置上的正是他们的自由。被宣称的专横于是就变成科学的必然性、变成重新洗牌、建成绝对错觉。谴责的定论于是比任何时候都无情地倒下了：“建立的秩序以及作为其根基的资本流通，它们通过自己的存在——也就是说，通过自从它们公开正式地得到公认并从中被‘认可’（或者否认）、再认可以来所发挥的效果——而对自身的永续做出了贡献。”①

“同样”，这就是对辩证解放的“同时”加以反对的巴门尼德必然性之关键。只要一种秩序还存在，它就永远不可能停止通过“其存在本身”来促进自己的永续。从而，不可能一直不承认（即否认）和不否认（即承认）专制帝国。

为了确保自己的权势，社会学家采取了很好的措施。他让专横合理化和绝对化。他用一种被非矛盾原则的严格逻辑强化的社会统治压力来反对哲学。他通过永恒的巴门尼德必然性超越了马克思主义的必然性。他把古老的禁止和新的禁止结合起来。“每个人都应该各司其职”，旧的禁止如是说。“不要忘记阶级斗争”，新的禁止宣告。将这两

① 《实用性》，子夜出版社，第233页。

种禁止结合在一切形成一种新颖的形象：巴门尼德马克思主义。摆脱无产阶级恐怖而异化为失去魅力的资产阶级庸俗世界，他们在街道的所有角落大声叫喊所有人都忽略的大秘密：阶级斗争变成永恒的真理，它具有双重优点，它不再杀人，但是也会永远谴责科学对它永恒的遗忘。

医生和他的病人

剩下那些分选差的人。现在我们知道，他们对解放教育学没有任何指望了。但是，至于那些先知的话，因为误解，这些话让这些人跳出他们的位置，很快，他们也会承认——否认——那些新的觊觎“审判与分类的垄断权力”[1]的人的合法性。对这些分选差的人，社会学也无能为力，否则就要解释为什么哲学家不承认那些把他们限制在自己位置上的真正原因。结论有点让人沮丧，但是，正如我们所知，科学的伦理是严肃的。和哲学家一样，社会学家也没有对任何人承诺幸福。或者更确切地说，他被迫做了选择。如果不牺牲这种鲁莽地承诺解放分选差的人的理性教学，就没有社会学科学。是谁控诉他发自内心地认为自己的科学从长远看比自己的教育学对那些分选差的人更有用？

---

① 《教训之教训》，第15页。

总之，解放他们的不是教育学，而是科学。

只有这种科学才具有特殊的属性。而其他科学一般是通过承诺自己会为某种解放服务而强迫认可他们的必然性。但是，这种解放是以一种无计可施的无知为对象。把一个认为教育学是不可能的学校科学变成什么呢？能把一个认为生产力关系不可摧毁的科学变成什么呢？一旦颠覆了教育者和政客的立场，剩下的就只有心理分析师的立场了。社会学家将是一般自我否定的专家和医生。在不改变那些分选差的人的分类的情况下，他就会赋予他们“接受既无罪也无痛苦的习性的可能性”①。

这个方案不是绝对激动人心的，这可能是科学的荣誉。科学因为一个新的悖论而变得复杂。如果说社会学家是心理分析师，那么，和他的同事一样，他打交道的只有富人客户。“社会学家的不幸就在于，大部分时间里，那些拥有技术手段来适应他所说的内容的人却没有任何欲望这么做［……］而那些有兴趣这么做的人却不掌握适应的手段（比如理论文化，等等）。”②

事情变得有些更复杂了。不管社会学家怎么说，那些拥有“技术手段”的人并不缺乏想要占有其科学的欲望。许多艺术爱好者都懂得成为艺术爱好者的好处，他们能够在任何场所、任何时间、任何印刷物和任何波长解释热爱

① 《社会学问题》，第 42 页。
② 同上，第 41 页。

艺术是继承者的特权。精英主义的批评很快就变成了对等级制度的一个新的辩护。大学教授分析郊区小学老师的尖子主义方法。高等研究学院的教授揭露了大学小人物的精英主义意识形态的真相，国家教育部部长勇敢地进行了改革，旨在从整体上制止其下属的精英主义。从而，“既无罪也无痛苦”地接受其他习性的可能性就在上层蔓延开来。

相反，我们却看不清这些分选差的人能从这种卫生中得到什么。适应科学剥夺究竟意味着什么？热爱艺术是继承者一项特权，那么，非继承者掌握了这项知识后会产生什么后果呢？他会主张继承者所保留的权利吗？这难道不是落入了为其继承辩护的领袖魅力的意识形态了吗？为了有品位，是要放弃奠定杰出人物的习性基础的休闲吗？是要摆脱这种“往往是由于不能承担的剥夺而导致”[1] 的“苦难”吗？从而承担这种剥夺？只有对那些遭受这种苦难的人、只有对那些试图改变那些除了接受自己的命运而无任何它法的人的命运的人来说，这种建议才算是“好的”。总之，这将是对他们又关闭了一道门。

这将是……如果这种话触及他们。那些被其触及自己的位置的人是负责教育他们的“继承者”，是负责对教育者进行再教育的政客。在后马克思主义的马克思主义中，社会学家的科学在某种意义上变成了萨特式共产党的想象之

---

① 《社会学问题》，第 41 页。

物。它在弱势群体中代表那些缺少弹性区别来表现自己的弱势群体。分选差的人就是科学的人质，是机械师护卫，通过其大规模的沉默，他阻止意见的无限逃离。通过他默默的支持，他赋予科学合法申明的地位，这种地位使科学摆脱文化相对主义的游戏，在这种游戏中，它限制别的科学。

但是，这种科学很快就会被意见复制，而战斗精神也很快会变成秩序的一种常规。揭露涉及缺场的阶级变成一知半解观点的日常功课，变成了反对精英主义再生产的斗争，这是任何政治倾向的部长都有的共同方案。虽然学术幻想破灭加剧了普通的文化缺乏，但是政客毕竟获得了令人满意的结果。精英的孩子最终从拉辛曲言法的温室效应中走出来。至于说人民的孩子也从中获利，这是另外一回事。

实践之科学

这不再是社会学家王的事了。况且，他自己也警告我们小心再生产方案的扩张。这种方案只对那些其运转和其再生产条件是位似的机构来说才是合适的。这是古老的大学所代表的一种有局限性的例子，它被授命繁殖学者。为了更广泛地认识那些强制每个人只做“自己该做之事”的

象征性暴力的模式，那就必须放弃再生产的大机器，转向这些小机器，它的各种运动在自己的必然性空间里不受约束，赞同并描述社会领域格局。还应该考虑这些社会成员利用它们使混合的过去为预测可能的未来服务的习性。必须用市场的形象来替代机器的宿命论形象，在市场形象中，自由选择促进产品定价，但同时，市场主体产生一种错觉，认为自己可以自由地以任何价格买入或者卖出任何产品，市场主体很快就意识到这种自由的限制。

最好应该在游戏范畴中考虑社会实践，科学举措超越了对规则的了解。在这个条件下，我们可以从阴郁的无知科学中全身而退，进入游戏幻觉（从其词源的意义）世界：不是虚假的感知，而是下赌的利益，即赌注。“作为游戏经验、游戏空间客观结构的产物，游戏的意义在于它使游戏对参与它并从中认可其筹码的人来说具有一种主观性的意义，也就是说，一种存在的意义和理由，而且也是一种引导和定位、一种未来。（这是游戏与筹码的投资意义上的游戏利益幻觉和赞同游戏前提——意见——的幻觉）。”①

一种最后会成为实践科学而不是法规词典或者公共衣帽间流传的种种观点的集合的社会学的空间就这样越来越清晰地显露出来了。游戏的完整科学，包括规则和游戏手法在内的玩游戏者的观点、游戏的人种学客观化，以及将

① 《实用性》，第111页。

人种学客观化的程序的客观化。精湛的科学在法律事实和观点事实之间打开一道缺口，和天才进攻士兵在敌人的城郭中打开的缺口一样；而且科学也是作为对分选差的人有利的用途使用。它会教他们——或者至少他们的捍卫者——社会游戏的非成文规则、统治战略以及可以有效地在不可能之墙与乌托邦的圈套之间操作的手段。

不过，对社会学家、特别是对分选差的人，游戏很快受到限制。在天赋与反天赋的微妙时间性中，卡比利亚村民可能可以反驳人种学家的客观主义归纳，它把游戏简化为理性经济交换的立即互惠。① 但是，他们只有在对自己隐藏其实践真相的前提下，他们才能够扮演观察员。总之，从根本上来说，游戏总是一种掩盖。

卡比利亚村民在象征交换的游戏中所隐藏的可能是生产力的状态，可能是农业劳动的低生产率。但是，支配表面的全球利益互惠的尤其是统治关系。为了不让游戏的这种“真实性”针锋相对地反驳意识形态背后的生产关系的效能，就必须把它作为两种经济的交错来考虑，即作为经济资本和象征资本的交错。“掩盖”就是经济资本向象征资本的转化。但是，显而易见，我们只能转化所拥有的东西。只有当我们有什么东西可以做赌注的时候才可以参加游戏。经济资本的法则越是成为必要，那么这种真实性就使人接

① 《实用性》，特别是第五章“时间的行动”。

受：象征性的游戏是专属富人的游戏，它只是统治的婉转表达。穷人是不玩游戏的。他们的习性实际上只是对他们显露一个游戏的样子，在这种游戏中，预计的未来不是可能之未来，而只是不可能之未来："在一个自身封闭、其位置让人无法企及或者其境域被堵塞的社会环境中"，"重视各种逼真的艺术"只能委婉地表达必然性的优点。[①] 只有那些被选择的人才具有选择的可能性。

游戏与市场的开放性空间应该可以让我们走出再生产和休闲的封闭性逻辑，能够让社会筹码和社会价值作为通过其他斗争转换、在社会学对游戏规则和游戏状态所做的解释的帮助下获得的斗争的产物出现在我们面前。但是，刚刚开启又立刻合上了。社会学家对一个既不自由也不僵化的习性的唯一切入点就是"知识的影响"，它使这种习性与众不同。[②] 不过，如果这种知识是恰当的，那么它要么会针锋相对地反驳理性角色——比如萨特式哲学家或者新古典经济学家——的自由，要么会针锋相对地反驳生产与统治关系的无情的必然性。所以，这种"知识的影响"总是一种无知的影响。即使这种知识只是尘世的简单疯狂或者是理性的简单伎俩，最后胜利的还是经济学家——马克思主义或者新古典经济学家：资本家只是资本的傀儡，或者，反过来说，无产者是一种小资本家，他是管理自己的

① 《实用性》，第 100 页。

② 《讲话意味着什么》，菲亚德（Fayard）出版社，第 149 页。

“人力资本”的自由承包人。

为了摆脱这种困境，社会学家采用了众多解决方法中最简单的那种：他将这两种经济结合起来。作为一家之主，他将把适合各人的那部分分给他们：即新古典主义者处理资本，马克思主义者处理劳动；资产阶级负责斗争，无产阶级负责保管。象征世界于是按照一分为二的两种世界有序排列：持有可投入象征市场中的资本的人和能再生产自己的劳动力的人；其必然性与自由意志的虚幻游戏化为同一的人和其自由被简化为将必然性内化为“爱命运”的人。

钢琴家、农民和社会学家

《秀异》向我们展示的就是这样的一幅画面——判断力的社会批判，即对其同名哲学著作康德的《判断力批判》的反驳。皮埃尔·布尔迪厄想要说明的是，鉴赏力判断训练的社会现实完全是康德理论的反面，从中他看到了哲学话语的本质。于是，他专注于证明一件事，即鉴赏力就是康德将之一分为二的这一点，反过来，当它被一分为二时，也是康德使之成为共同所有的这一点。康德将因对美的判断而产生的美学愉悦和品尝加那利葡萄酒所带来的感官愉悦区分开来。但是，布尔迪厄却不这么认为，他要说明的是对艺术作品、葡萄酒和桌子的材质进行判断的是同样的

审美观。借助了属于休闲之人的“自由喜好”和属于再生产劳动者的“必然性喜好”之间的对立。他的批判表明，喜好永远是憎恶的反面，通过原型哲学家的典型无知，他将让人看到构成鉴赏力判断的社会模板的三人游戏，即两组最大的对立的并列。第一组并列使统治者与被统治者相对照，即占有或者不占有可投放到象征市场的资本的人。第二组并列使统治阶级的主导部分（以经济资本的主导优势为特征）和被统治阶级的主导部分（以文化资本的主导优势为特征）相对照。

论证的问题伴随着社会学家的第一个目标（它也是其敌人的最后一个防御手段）产生了：哲学家王的音乐女王。其实，既然不同的社会阶级都或多或少地对古典音乐敏感，那么就会自然而然地萌生一个办法，即对其成员演奏古典音乐。因此，热爱人民、想要对人民传播其艺术珍品的“资产阶级”艺术家有时候做十字路口坐标性的实验。就这样，米盖尔·安赫尔·埃斯特拉（Miguel-Angel Estrella）没有做舆论宣传，他就自己让人把钢琴运到安第斯高原的一个村庄，按照古老的实验查漏的方法进行弹奏。一个失败了：演奏德彪西的时候，村民对艺术敬而远之。一个成功了：演奏莫扎特的时候，村民慢慢地靠近乐器演奏者。还有一个获得辉煌：演奏巴赫的时候，这位出类拔萃的音乐家，村集体将之视为人民的儿子而接受。

这种实践，对于社会学家的科学来说，属于一种非常

具体的幻想，那就是文化共产主义的幻想。即让那些不具备欣赏他们可以欣赏的合适作品所要求的习性的人相信的幻想。这种幻想的令人恐怖的邪恶很明显就在于，它做一切事情时就好像它以前不是一种幻想。它居然还奏效了。它没有浪费时间去培养一批反社会学学家，指派他们去跟农民解释，让他们相信自己能够欣赏不属于自己的音乐，它所做的就是让农民欣赏音乐，直接地、私下地这么做了。

这就是音乐舞弊。它隐藏自己的本来面目。在康德时代，伊曼努尔·席卡纳德（Emmanuel Schikanader），这位最擅长玩弄手腕的人，打着场面豪华的套曲的幌子，已经以欺骗手段把莫扎特的歌剧塞给了市郊的观众，而这些人看起来对伟大的音乐不感兴趣。从此以后，各种体裁分离，但是还不足以阻止“异说”发生作用，也不能阻止音乐改编者狡猾地以经典音乐唱片、电影音乐、或者广告音乐背景为幌子推荐给莫扎特作品的听众。

幻想，即音乐的“共产主义”舞弊，它和柏拉图认为的写作特点的缺陷有关：缄默，也就是说，它能够不需要评论，甚至能够经受得住评论。一方面，作为《菲德尔》的“无声的话”，它会心甘情愿地到处流浪，忘记指出它适合哪种习性、不适合哪种习性。另一方面，它也是最坚决抵抗评论帝国的艺术，最坚决抵抗平庸化的艺术。因为平庸化，揭露真相的专业人士把自己变成在美学天堂建立社会平庸的强权者。

从这两个属性，我们可以明确地得出结论，即音乐就是“否认社会世界”[①] 的艺术：艺术不动声色地进行分级还装作没有分级，并且成功达到目的。宗教艺术坚持强迫那种非神圣化的风言风语的沉默。透过那些对“音乐的灵魂”和“灵魂的音乐”所开的玩笑——它们让人想到《恶心》的作者，透过皮埃尔·布尔迪厄针对圣女·大德来（Sainte Thérèsed'Avila）的忧虑、教会的革新，以及创造耶稣或者穆罕默德先知的社会需求所写的洒脱不拘的文字，人们会感觉到一种面对音乐和宗教的共同特点时所表现出来的更加根本的不快：不速之客影响了当选者的选择，舞弊或者诱拐扰乱了决定“所有权属于其所有者[②]”的“入编”的科学机制。人民的音乐家朋友，就像耶稣一样，像一个小偷一样获得地位和名誉。不过，在社会学家王的城邦里是没有小偷的，那里只有有产者和被剥夺者。

所以，社会学家是不会让这种掩盖了正当文化属性的诱拐发生作用的。他将以条件式指出对音乐作品的不同社会用途的分析所构成的“真正无穷无尽”的任务。但是，他不会允许舞弊。他会判断音乐鉴赏力，但并不让听音乐。这是方法学的问题。社会学家不是一个善意的钢琴家，他穿行于一个个村庄，在没有代表性的人民抽样中按照耶稣的那种非科学方式搞问卷调查。他会将一张要填的问卷表

---

① 《秀异》，第 18 页。以及《社会学问题》，第 156 页。

② 《实用性》，第 96 页。

给每一类社会职业的代表性抽样，这张问卷表包括三个音乐问题：观点选择（比如，“伟大的音乐不适合我们”，埃斯特拉的农民很可能就是这样回答的，如果他们知道何为伟大音乐的话）；关于十四首音乐作品的知识测试；从这些作品中选择三首作品。没有任何悬念，众多的工人都回答说伟大的音乐不适合他们，在测试中表现了很有限的知识，选择了《蓝色多瑙河圆舞曲》，而那些杰出的人则肯定对“所有高品质的音乐”感兴趣，他们知道所有的曲目名称，他们会选择《平均律钢琴曲集》。

显而易见，这是无用之举。这本来是反驳康德的，不过科学已经提前剥夺了其工具。康德肯定了在美学判断中训练一种不同于知识的能力——渊博的或者凡俗的。通过把音乐鉴赏力的测试转化为知识考试，社会学家不用着手就解决了问题。他测试了回答有关音乐史问题的能力，也就是说，最终测试了判断调查意义的能力以及做出相应反应的能力。这就是考试的典型情境，当然，在这种考试中，大学学者会获得最好的分数。这既不是因为他们的音乐鉴赏力，也不是因为他们的知识，而只是因为他们是各项考试的女王：在这种情况下，不是因为《平均律钢琴曲集》本身，而是因为它是所有提供的曲目中“定级”最高的这个事实。

调查员从而不能接受那些“最合适的判断选择过于明

显地强迫得到认可[①]”的对音乐的判断。不过，这个特殊的错误又返回到一个普通的问题上来：“资产阶级尤其以其控制调查情境的能力而出名。”[②] 但是，他们之所以能够这样，不是像调查员所假定的那样靠的是“显露艺术、滑溜艺术、隐蔽艺术”，更简单地说，其实是因为调查员的问题已经提前向他们指明了正确的排序。他提的这些问题基本上把那些很了解或者很不了解游戏规则的人分开了，以便选出他所希望保留的角色。在应该反驳哲学自由幻想的测试中，每次都有一个赢家：萨特式主体，他能够自由选择哲学家或者咖啡店的侍应生。

根据《实践经济》的计划，应该把视角从判断正当性的判断转移到判断完成的证明正当上来。从他们的积极性中，理解分别构成统治者、统治者-被统治者、被统治者的美学感知。所以，在艺术合法化的过程当中，对非主流的或者一般的艺术进行研究就显得重要了，比如对摄影艺术的研究。要从艺术作品中觉察到差别美学用意，反过来还是需要康德的标准。对他来说，纯粹鉴赏力针对撇开其功能的客体形状。社会学家指出，这种“纯粹的”鉴赏力仅仅是资产阶级的鉴赏力。相反，人民的鉴赏力是通过其“现实主义”表现出来的：他拒绝将图像与其内容和功能脱节。在这一点上，他恰恰符合康德有关“粗俗品味”的

① 《秀异》，第 49 页。
② 同上，第 194 页。

定义。

对老妇的手拍出的照片应该可以让我们通过他们的行为区分资产阶级和人民的视角，资产阶级的视角淡化内容，而人民的视角脱离形式。不过，调查者最好提前将结果告诉我们，因为，在看这幅画时，工人看到是“这位老祖母，她肯定工作辛苦”，工程师看到是“这双手的主人是一个劳动过度的人”，而教授来说“这双手无疑让我们想到一个穷妇人”，在这三人之间，读者除了看到语言的婉转之外，很难看出其他的区别。对雇员来说，这似乎是一个被拍成照片的一幅画，或者让人想到一幅西班牙油画的技师，在美学上，他们没有对看到“极乐传说”[1] 之手的工程师让步。

这是客体的“无声的话”所引起的不可救药的混乱。客体总是过于沉默或者过于饶舌。音乐使人对其合法性保持缄默，在这里，图像对其解读强制规定。要显示他与唯美主义者的鉴赏力保持距离，社会学家就必须自己制造距离。不对图像本身提问，而是对图像的意图提问。向被调查人提出主题并问他们哪些主题成就了好的摄影作品。这是决定性的测试。从中我们可以看出，人民的鉴赏力偏爱思想感情基本相通的功能画面，拒绝以树皮或者白菜为形象的指意画面。相反，唯美主义者则看不上家庭照片，他看重白菜或者树皮的画面而确定自己的不凡。

---

① 《秀异》，第 46 页。

答案是决定性的，但是，它是以判定其问题是无效的为代价。社会学家自己也在一本先前的著作中赞同这一点："调查员的命题以及调查的情境本身产生了一个对工人阶级来说是人为的虚构问题，即照片的美学价值的问题。"[①] 实际上，偏爱思想感情基本相通的被调查者并没有表明任何"功能主义者"的审美观。原因很简单，因为对他来说，那张照片并不是艺术，不是要用艺术标准来评判的。

换句话说，调查者在此做了他稍后批评政治学家所做的事：他假装是问一个掌握了问题含义的主体，以便得出结论说他缺乏赋予问题意义的支配权。他假装成有能耐的人，以证明他的缺场。调查只是暴露了社会学家在设计问题的时候"已经知道"的东西："人民的审美观"就是审美的缺失。或者，反过来说，美学判断是对人民的特有习性所保持的纯粹距离。

可以说，每一种经验的"成功"或者"失败"，其结果都完全一样。每次只需要使支配判断世界的充足理由出现就可以了，即简单区别。只需要挖掘区别就可以了。没有音乐的音乐问题，对并不是作为美学感知的摄影照片所设计的虚构的美学问题，都产生了社会学家所需要的效果，即在再生产的人民和杰出的精英之间，取消媒介，取消交汇点、取消交流点。完全就好像社会学家王的科学和哲学

① 《中等艺术》，子夜出版社，第 86 页。

家王的城邦具有同样的要求。他的科学中绝不能有混杂，绝不能有模仿。就像《理想国》中的士兵一样，社会学家王的一切科学主体除了做自己的事情外都不可模仿别的东西。一切都必须按照正确观念运行。要杜绝艺术欺诈。要做到这一点，只需要将美学激情重新恢复到经常阅读合法作品，即使“资产阶级更加远离世界”的阅读。于是，弗吉尼亚·伍尔芙（Virginia Woolf）围绕一句话所产生的非凡的意见改变让我们知道，面对阿诺德·贝纳特（Arnold Bennett）的战斗文学，这位女作家表明拒绝对心灵的东西投入过多的激情。[1] 在 60 年代，那些爱好战斗电影的坏学生因为教授给了他们差的分数而对教授进行报复，不知道为什么，他们强迫教授赞赏道格拉斯·塞克（Douglas Sirk）的情节剧或者安东尼·曼（Anthony Mann）的《西部人》，这种恐怖主义变成了从关系上欣赏形式的唯美主义者“超脱”的纯粹表现，而大众则沉浸在内容里。因此，在狂热的音乐爱好者彻夜在歌剧院的广场听威尔第（Verdi ）、普契尼（Puccini），或者比才（Bizet）的“粗俗”剧目的那个时代，社会学家可以向我们肯定，音乐会的节目单“见证”了“最挑剔的公众”转向“越来越现代”[2] 的音乐，也就是说肯定是越来越“远”的音乐，而且这种转变从科学上讲是无法辩驳的。

---

① 《秀异》，第 37 页。
② 《社会学问题》，第 172 页。

事实上，可无限复制的分析逻辑是，在审美世界里，距离决定一切。绝对应该把存在世界与表象世界分开。美学事物总是靠不住的，独特风格应该完全被归并到意见的空洞言说的范畴之内。专家宣称，不应该再对“作品”搞魅力崇拜。诱惑这样或那样的筹码作为游戏状态的优先表现的只有“场地”和斗争。他所偏好的领域也将是已经消失的、成为纯粹载体的、甚至是产生评论或者自我指定的同义反复的交叉游戏的纯粹缺场，即对《费加罗报》的戏剧评论惯例，对在巴黎林荫大道上演出的通俗喜剧——它们复制资产阶级生活的刻板再现——评头论足，而这些论说只是对其同行《新观察家报》的可预见论说所做的提前反驳；[①] 艺术形式的挑衅被归结为对其所指定对象的嘲讽；一堆木炭笔、一些大底图，或者空白的画布，在事物的范围内，只包含“画布”这一个词[②]。这就是非主流文化恢复地位的过程，也是主流文化被破除权威的过程，这些过程让左派文化变得平常，使意见变成骚乱，在这种骚乱中，作品持久的独特风格消逝了。社会学家所制造的科学效果与这种骚乱密切相关，它完成了对所有不能归结为区分效果之物的驱逐。其剪辑、摄影、气泡状勾线、题词、用线框起的文字都证明了这一点，它们使作为“破除神话者”的意见显得更加普通，使取消表象的行动更加激进。揭露

① 《秀异》，第 260—267 页。

② 《制造信任》，《社会科学研究方法》，1977 年 2 月。

真相的突破点，即用线框起的文字，它于《情感教育》的预习本上摘录，且以报复性的题词批注："在婉转表达之前"。这种说法让我们看到，对两位主角的自慰心情的冗长叙述毕竟可以归纳为对以下两个问题的快速回答：他们睡不睡觉？这行不行得通？①

驱逐艺术：这是制造无处不在的空洞机制的一个特例。在这个特例中，人民的姿态（gestus）因为意外或者以欺诈手段可能会和资产阶级的姿态相遇。支配审美学实践的"虚构"拷问的原则也决定着体育实践的重言式的分析。尤其是社会混合的体育运动，比如橄榄球或者足球就更加显著，在它们重新回到"大众化"之前，它们从群众的运动进入到贵族学校，这种大众化并没有阻止大量的资产阶级对参与这些运动、观看这些运动的喜爱。偏爱制造各种习性的根本区别的皮埃尔·布尔迪厄，就像他处处所表现的那样，他向我们保证这些体育运动因其自身所要求的优点而"兼有所有"拒绝统治阶级成员的"理由"："力量、抗打击能力、暴力倾向、牺牲精神、服从精神、服从集体纪律的意识，这是资产阶级角色中所隐含的'角色的距离'的完美对比，这是对竞争的狂热。"②

这种理由的"兼有"让我们感到费解。竞争、抗打击能力、牺牲精神、服从集体纪律意识，它们对资产阶级统

---

① 《艺术家的生活发明》，《社会科学研究方法》，1975年3月。

② 《秀异》，第237页。

治的学校、教会、出版物和军队来说难道是如此陌生的优点吗？这些体育运动在“软弱的”法兰西被强壮的普鲁士击败后被引进，这难道不恰恰是为了向士兵、尤其是向国家的军官灌输这些优点吗？“兼有”这些理由的不可能性于是反映了那个唯一的、总是一致的充分理由：精英分子对平民百姓的排斥；当橄榄球变成大众的运动后，资产阶级就放弃了它。这种避免了反向提问、避免了质疑人民对一项运动的迷恋——在运动中小前卫的诡计将并列争球的说不清楚的劳动果实变成有教养的四人进攻组的激烈争夺——的短路的分析便产生了最无情的社会学正当论。这是在人民体格优点的非象征性的纯粹表演方面对这种模糊的实践进行针锋相对的反驳的方式，是在再生产的人民习性和区别的资产阶级习性即休闲之间制造空闲的方式。

这就是社会学家王的循环论证。他对那些不考虑其调查、其图表、其示意图的具体内容所做的分析感到恼火，这些分析表明了他们无法对他所描绘的运动着的世界做出有关联的考虑。但是，这种盲目的解读就是操作的严格对应物，这种操作总是求助相同的那个充分理由，即休闲，它通过社会空间的所有转移只让位于唯一的冲突，即那种使休闲的两种存在模式对立的冲突：一种是资产阶级与生俱来的休闲，对他们来说，审美实践是物质的部分再转化，不带已获得的经济资本象征资本的偏见；另一种是统治者-被统治者好战的荣誉意念，他们试图通过文化竞争的加强

进攻和控制一切的美学意念的思想专制来弥补自己经济和政治上的劣势："在社会世界中，以信任等级、信誉和丧失信誉的等级、感知和欣赏的等级、认识和认可的等级[……]为筹码的斗争，从来就是杰出的占有者和自命不凡的向往者之间的斗争。"①

这就是同义反复的支配权，这就是休闲的支配权。仅仅靠它，资本主义世界就使人无法接近，学校的"免费"训练，女性在家庭装饰艺术上的投入，被游手好闲的母亲溺爱的半游手好闲、半反叛的继承者的唯美主义："我们知道，在这一点上和资产阶级的妇女很接近，她们部分地被经济企业隔绝在外，她们在布置资产阶级存在的背景中获得了自己的价值实现，当她们没有在唯美性中寻找一种避难所或者一种报复的时候，那些从经济上说既享受特权又被排斥（暂时地）在经济权利的现实之外的资产阶级青少年，有时候会拒绝与他们还没有能够真正占有的、在审美或者唯美性倾向中有其享有特权的表达的资产阶级世界同谋。"②

这样，象征性冲突的领域还要缩小。自命不凡的向往者和杰出的持有者之间的斗争从根本上说是家庭事务，是不同代人之间的争吵。象征的游戏就是若干年的学习或者资产阶级成熟过程中的吵闹声。唯美主义者，比如对《继

① 《秀异》，第281页。
② 同上，第58页。

承者》持不同政见的学生，只是资产阶级休闲的浪子。就好像在柏拉图的思想中，民主人，即喜欢漂亮的混杂、迷恋难以满足的休闲的流浪的年轻人，他就是工业寡头之子。《秀异》的社会学家只是暗示了他的怀疑论思想：除了不同代人之间的冲突之外，可能没有其他斗争了。自《继承者》以来，他用同一个人物继续他的报复，即在 1964 年在其对机构的批评中揭露了学校休闲本质的继承者；在 1970 年，当这位唯一的社会学家又重新揭开新的面纱时，那位自以为已经“揭穿”了体制的不同政见者。在《秀异》一书中，作者尖刻的眼光发现他老了，且了无生气，却声称渴望通过自己的功勋在新型小资产阶级所特有的伟大的仿制品工业中被重新划分阶级：制造假首饰或者出售象征性的服务；那些文化爱好者、夫妻顾问、性学家、广告商或者营养学家所做的交易，他们热衷于在人民中间创造扩大其市场以及重新获得其继承所必需的象征性需求。[1] 通过“所有以传教的热忱为职业的人最终把发展新教徒的热忱变成了自己的职业这个典型的例子”[2]，先知们承认了他们是小商人的事实。他们的那些谎言让小资产阶级交互世界的同伴产生错觉，让他们相信一种共同晋升，在那里只会看到休闲的浪子回家。

这是将社会游戏作为家庭事务看待的一种理论。这是

① 《秀异》，第 409—431 页。

② 同上，第 428 页。

科学程序及其哲学之间形成的那种奇怪的关系。在经济必然性上面，社会学科学要求象征实践的一种空间，而实践主体却不是自由市场的理性行动者，而是各种领域相互作用的所有权的持有者和媒介。但是，调查所指定的对象却一直是理性行动者，他们对荣誉的意图仅仅受可投放到象征市场上的资本数量的限制。必须由相互作用为其上千个社会流动游戏进行定义的那些范围从来就只是对客观事实加倍的反映，简单易懂的法则被摧毁成为千万道反射，虚假的斗争是“杰出的持有人”和“自命不凡的向往者”之间真正的勾结，后者实际上一分为二：被判为勉强算是杰出的人的无望的候补人，以及被曲解的继承人，他们在出售虚情假意中投资他们的虚假斗争。各个阶级或者社会空间各个领域的积极性在一定程度上变成从虚荣的形而上学发展而来的神话。健康又乐观的美式经济理性的行为人世界因为欧洲本土古老文化的悲观而高贵的气息而变得婉转。专家说，我们只是一群木偶，只有权利的小玩意才赋予他们充分理性的表象。“［……］象征性权利的性质从本质上说是区分的、有差别的、特殊的，因为某种诅咒，这种性质使得象征性阶级获得存在是以补充性阶级在虚无或者在最小的存在中的衰败为不可避免的代价的。”①

在萨特焦虑的背景下，追求形容词的科学严谨和名词

① 《讲话意味着什么》，第134页。

的巴门尼德高雅的帕斯卡的语调减弱了人类虚荣的可悲事实，不过，不应该被那种因看穿了这个秘密而表现出来的漫不经心所迷惑。承认其对象的根本性变化无常，这位社会学家王只是更好地确保了其权利。因为，存在与非存在在此建立的关系使社会学家王可以进行双重回击。一方面，他以“社会游戏专横”报道的作者的名义占据哲学家的位置。但是，这种专横很快就会变成必要性。这种“补充性阶级”将会变成赋予木偶戏剧表演科学对象严谨性的动力。人民的实在性揭发了哲学领域的错觉，而它在非存在中的衰败将会使它坠入地狱。于是，哲学将被驱逐两次；因为缄默的人民的恩惠，社会学家王变得无与伦比。

当然，这是有条件的，即人民要保留在自己的位置上，这是启动杰出的持有人和自命不凡的向往者之间既对抗又共谋的游戏的一成不变的原动力。因为，将社会学家王的世界和新自由经济的庸俗乏味区别开来的是两种经济学的重叠：为富人服务的边沁（Bentham）和为穷人服务的马克思。杰出的精英分子的象征性斗争逃脱了纯粹竞争的无意义，因为这些斗争是从人民的初级经济学出发而确定的，这里的人民是在巴门尼德马克思主义的自身运动以及生产关系的永恒再生产中成熟的人民。纯粹忠于自己的人民主体的亚世界，除了和命运有相似之处的爱命运，没有别的可能的判断；除了男子气概的标志即再生产外，没有其他可想象的象征。

因此，使普及的资本主义变得不一样的正是马克思主义的无意识：“阶级斗争”得以运转的唯一代价就是没有给各阶级留下交汇点。抑制分割线把持有者和向往者太容易被预见的战略转化成“隐藏科学”的客体：应该从这些癖好中看到恶心的举动，它永远被拥挤嘈杂的、戴着人会标签的、被混合的荤杂烩喂养的人民主体的有慑服力的恐惧困扰。人民的无意识限制了杰出的参与者逃脱否定的无限眩晕。资产阶级礼仪令人讨厌的根基将是自由哲学家真正恶心的基础，是使他和咖啡侍应生区别开来的游戏的秘密的原因。

社会学家的理论、政治和医学行为因此将是强化抑制分割线，以便让我们看到这个人民，他小心谨慎地禁止我们和他们有任何接触。“要想使社会世界的科学取得进步，并且得到传播，条件就是要通过遏制抑制、通过否定各种形式的否定——其中最小的形式不是通过某些革命讲话的夸张激进化而丧失现实感——来强制禁欲的人衰退。这种既不对也不错、既不真也不假、既非理论也非经验的讲话，比如拉辛讲的不是奶牛而是小牝牛，它不能谈最低保证工资或者工人阶级的汗衫，而只能谈生产方式和无产阶级或者中下层的角色和态度。要反对这种讲话，仅仅说明客体是人是不够的，而是应该指出他们，使那些习惯讲自己认为思考的事情却不再懂得思考自己所说之物的人深信不疑——对不愿意说斥责别人、排斥别人的人——让他们到

一个大众的小酒馆去，或者到橄榄球赛场、高尔夫球场或者到一个私人俱乐部去看看。”①

但是，要把这些“自由文人”从他们的拉辛曲言法和革命夸张中“解放出来”，难道真得有必要将小牝牛归纳到被否认的母牛的行列、将比扬古（Billancourt）工业区改造成贝亚恩村庄吗？社会学家逼着我们陪他去的大众小酒馆无论如何就是一种怀旧。没有合成革，没有电动弹子，也没有自动电唱机，没有草莓牛奶的消费者，也没有穿着花花绿绿衣服的年轻人，没有押注到前三名独赢的赌马或者押在六合彩的数字上的那种计算与梦想。这是一种与“边沁式计算快乐与痛苦的成本”②，与象征游戏、与对未来的计算、与规范缺失风险完全无关的大众社会的形象；在那里的赌徒，从逻辑上说不会是野心勃勃的人、不会是有积蓄的人、不会是学说捍卫者、不会是轻罪犯人，更不会有诗人。至少，这就是无产者的联想所产生的形象，他们热衷于一种违背“语言市场”筹码的“直言不讳”，热衷一种让他们不拘礼节地吞食“身体中意的食物”的“随便吃”；关于“原封不动地、大量地繁衍的无产阶级繁殖力”③ 的述行曲言法，在这种同义反复中，半个孩子的统计差异形成了柏拉图关于一到多的不同；吃装在盘子里的豆角的食

① 《秀异》，第 596—597 页。
② 《社会学问题》，第 67—78 页。
③ 同上，第 390 页。

客以及包裹堆叠的内部工人的集合照片向我们确定，整理艺术对人民来说是一个未知的无价值的小事，或者对一对老夫妻来说也是一个未知的琐事，他们和其非象征性的特有习性如此相似，以至于大家压根不会想到他们曾经佩戴过年轻人的徽章或者带着诱惑炫耀。人民的世界比人种学家的“原初”世界更加立足于本性，因为客体从本性上说只有一个使用价值，食品只有一个填补功能，因为人们“原封不动”地繁衍，没有诱惑的仪式、没有教育的习俗，也没有过渡的仪式。另外，过度装饰着区分标记的年龄组，即兼有集团徽标和不接受集团的徽标的青年组并不存在。缺乏将禁欲之人重新带回来的目标，比如葡萄牙工人、南斯拉夫工人、马格里布工人或者黑人工人都没有出现在人民的世界里，但是他们却形成了我们无产阶级的核心。没有选举资格的、不可被民测的、不可被拍摄的、在这里被一个六十来岁的共产主义者木匠代表的人口，其工人怀旧与多列士怀旧与社会学家的农民怀旧及巴库宁怀旧相吻合，它为工人阶级不是很像它自己、“不足够悲惨”而感到惋惜。

删除一切可能会对人民身份的简单面目进行粉饰的东西。具有既无罪也无痛苦的习性的好战医学，它被用来保护由资产阶级象征性财产供应——志愿者或者商人——所导致的一切自大所具有的特殊习性的单一性：平均律羽管键琴，夫妻忠告，或者合成革沙发；保护对希望通过借用

的词语表达“自己”对“工薪群体”或者“弱势阶层”[1]的看法的工人进行窥伺的“卑鄙之人”的特殊习性的单一性。任何具有双重含义的词都不应该“损坏”被统治者的语言；任何欺骗性的形象都不应该提供一种通过它区别的理性会混入爱命运的理性的发展方向。任何事物都不应该在向往者的“意图”和被剥夺者的“剥夺”之间建立一种联系。恶，就是表象的一致性。

庸俗的社会学家和高雅的哲学家

皮埃尔·布尔迪厄和康德美学争吵的根本可能就在于此。社会学家要求对这种“否定的”、“和任何名副其实的哲学一样是完全非历史的”[2] 美学做“庸俗”的批判。这位“庸俗”的社会学家为了更好地把《判断力批判》的命题归纳为学识渊博的人和朝臣之间几百个世纪以来的冲突，他装作不知道《判断力批判》的时间，这无疑使之变得更加非历史了。而康德则对“美学共同意义”的问题提供了一个在空间上更大、在时间上更确切的舞台背景。在法国大革命开始后一年，他的美学和一个世纪都面对着“将自由（因此也是平等）与约束（更多是因为义务而尊重和服

① 《社会学问题》，第 507—508 页。
② 同上，第 576 页。

从的约束，而非因恐惧产生的约束）结合起来”[①] 的问题的人民是同时代的。

这个表达有点令人费解，康德教授既不是文体家，也不是好斗分子，他只是一个不会轻易改变思想的思想家，要向他宣称的平等权利提供其实际行使条件的情感平等，他要经历哪些途径呢？自由的对立面要花最大力量来说明的是，由于技能和社会能力的不平等，由于人民的粗暴和资产阶级的文雅之间的鸿沟，自由是不可实施的。认为人民从来都不能合理地使用自由的那些人说，美要么是涉及专家标准的问题，要么是涉及考究感官的消遣问题：这两种情况都是不是普通人的能力所能及的。康德拒绝接受对人民的“未开化状态”和精英分子的“修养”之间的差距绝对化的做法。在正式的品位判断的普遍性中，也就是说，在品位判断内在的交流要求中，他探索明显会发生的平等预期，探索人性的预期，这种人性是对统治阶级的文化和卢梭主义者的自然状态的联合超越。

对社会学家没有这样做，他总是能够对一种不偏不倚的、反对感官消遣的鉴赏力的“非历史”观念用精神分析法解释，并从中解读出哲学高雅对人民享乐主义的庸俗享乐的世纪恐怖。在 1790 年，“愉悦”理论不完全是人民的看法，它是一位名叫埃德蒙·伯克（Edmund Burke）的杰

---

① 《判断批判》，第 60 节，附录：鉴赏方法，吉布兰（Gibelin）译，弗兰出版社（Vrin），第 168 页。

出绅士的观点，这个人还举旗反对一场会让木匠与裁缝获得参与公共事务权利的革命。[1] 康德将这种赌注——从它是一种全新的疯狂这个意义来说它是“非历史的”——押在伯克的修养和对奢侈的卢梭主义的批判之间：将审美情感的一致性与知识能力及统治的奢华分离是可能的。他采用的第一个例子就可以说明一切：人们可以对一个宫殿的形式做判断，并且不需要知道这座宫殿是否是因大人物的虚荣心才被建立的，也不管它的建立是否是以那些无家可归的人的汗水为代价建立起来的，人们都可从中体会到愉悦。[2] 这当然是持否认者的观点的：他否认世界应该永远由开化的人和未开化的人共享。他不承认平等观念的唯一未来就是以一个没有能力行使自己的权利的人民的名义施加的恐怖。在此之后，席勒发展了康德美学的乌托邦内容：享受表象的能力才是“人性的教育”，是在大众的野蛮和开化的粗俗之间的对立中赢得的对自由的脆弱承诺。[3] 对可能事物的虚幻响应了对不可能事物的虚幻，乌托邦重新开启了被三种金属神话所封锁的空间。“进步的错觉”，按照社会学家真正对错觉所做定义的意义上看，那就是游戏的可能性。

被揭露真相者的怒火所纠缠的“文化共产主义”就是

---

① 伯克《法国大革命的反思》，巴黎，1790 年，第 96—97 页。

② 《判断力批判》第 2 节，弗兰出版社，第 40—41 页。

③ 《关于人性美学教育通信集》，奥比埃（Aubier），1976 年（尤其参照通信 2—9 篇）。

这类错觉。当“艺术”相对于统治威信和认证规则来说实际上变得自主时，当莫扎特努力无师而活时，当德乐玛（Telma）试图剥掉时代礼仪与奴性的美丽外表的悲剧的外衣时，当勒努瓦（Lenoir）竭力把那些失去头衔的牧师和被没收的贵族的珍宝作为艺术品保护起来时，在这样的时代，这种错觉不是一种脱离现实的艺术遐想，而是一种和艺术家身份的历史转变相联系的可能性的游戏集合。

献给那些想要更进一步了解的读者

是该下结论的时候了，编辑强调，是该讲一讲谁是哲学家，谁是他的穷人了；讲一讲作者的出发点是什么，他又得出了什么结论；也要指出是谁为一个看起来既不牵涉个人健康又不牵涉国家利益的过程说明理由。

我们作出如下总结：一开始的时候，哲学在肯定他者的同时确定自己的社会地位。话语秩序通过划定将那些通过体力劳动谋生的人排斥在思想的权利之外的范围而被确定。

这种秩序的确立在细节上假定了某种狡诈的行为。哲学把工匠打发到纯粹再生产的级别，对技术成功和经济利益的坚固现实的迷恋让工匠找到一个位置，哲学假装只在这个位置承认他们。结果，他滋养了对“非占有”的黑面包的特权。不过，却因此滋生了一种双重游戏。通过对牢靠的工匠进行分类、降低那些造谣中伤之人的等级，而哲学则从中很好地为自己保留了享受对思想特权起支配作用

的表面奢华的权利。这种特权以本质的不同为理由粗暴地使人承认，而这种本质的不同自己都承认自己就是一种寓言故事。哲学将它的命运和一种只有谎言才能实际建立起来的等级联系在一起。

我们从哲学的社会机构的原型结构出发，终于达到一种社会学的典范现代性，这种社会学承认哲学美学游戏背后的象征性秩序的法律，这种象征性秩序建立在排斥被剥夺者的“粗俗”享乐的基础之上，从哲学家的自由中揭露社会统治关系的简单否定。乍一看来，这两种方法看起来比较相近，好像都怀有对被排斥者的良好观点。为了使哲学家回到不幸的权利谋求者的处境，社会学家撕下哲学家神圣自由的面具，既然如此，为什么对社会学家的行为还要表现出如此的反感呢?

让我们采用最简单的方法来看。这有两个原因，一个原因涉及“揭露真相”的方法，另一个原因涉及其目的，我们也可以说是涉及伦理。

关于第一点，我们试着说明以下这点：从某种意义上说，柏拉图主义的社会学颠覆只是确认了其禁止事项，甚至使其激进化。在柏拉图的思想里，灵魂的等级通过任务职能的分工而被合理化，而“社会学”正是作为这种合理化出现的。哲学讽刺不能将最后的决定权留给暂定的合理化。在《理想国》的第三卷，柏拉图使社会学安分地待在自己的位置，以便肯定迫使每人各司其职的自然秩序的这

种专断。“本义”让自己作为禁止事项的产物而被承认。

社会学的揭露真相于是产生如下结果：它重新建立必然性的专断。柏拉图使需求与功能的重大理由无法摆脱排斥工匠具有思想的自行决定权的法令的专断，社会学的揭露真相还会察知普遍自由的哲学错觉，并通过指出习性的不同而反驳这种错觉。工匠的习性使之永远不能对哲学家的口味，甚至不能领会表达自己快乐情绪的语言。大自然的故事于是成为纪录在各个身体上的无可辩驳的差异。科学指责我们，通过照片向我们证实，有的身体确实是生来就是或者就不是来享受哲学秀异的。通过败坏哲学家的声誉，社会学家拿走了本属于那些能理解业内语言的人的特权。

接下来要弄清楚的就是这样做的好处是什么。将旧的等级结构中的真假利益以及象征性黄金和真实黄金的分割归纳到他们的共同经济管理中的愉快的科学工作，在这个工作中起决定作用的是什么呢？

有人说：普遍化的经济管理代替了古老的论说秩序的分割，在这种经济管理中消失的是价值问题本身。这也正是柏拉图运演的筹码。作为理想主义者、拥护奴隶制度的人，或者极权主义者，柏拉图抵抗力量就是用其全部的挑衅力量提出一个简单且使人眩晕的问题：谁更有价值？更有价值之物如何能够区别于那些同韵表达和相近思想：比如更加昂贵之物，效果最好之物，更有利可图之物？如果

更有价值之物看来就是因自身而具有价值之物，那么，在由竞争价值的内在性保证其成功的社会竞争的世界，这个从定义上说不会自我反省的更好之物如何使人接受呢？在《高尔吉亚篇》（*Gorgias*），对“超越”这个词的含义造成的扭曲就可以概括这个问题，“超越”即“占上风”，也就是说在事实上不竞争就已经占上风。

严格意义上说，这是个令人眩晕的问题。卡利克勒（Calliclès）一针见血地指出了这个问题的残酷性：透过词语的扭曲，这个问题就是要知道表面的生活是否就是隐秘的生活。平等的重大影响作为最终被倒置的世界，也就是说作为建立在精神基础上的世界[①]突然出现在目眩神迷的哲学家面前，在这样的时代，这个问题可能会变得更加令人眩晕。从那以后，人们明白，说服力的各种花招和习性的各种疗法因为相互提防，所以，在所有的奶牛在电光源的去神秘化中变成灰色之前，不得不一头扎进倒立体操运动中。

不过，柏拉图自己首先就会有这种眩晕，他也拼命地攥着他的问题。他必须建立这种难以置信的关系：“行不通之物”比“行得通之物”有优势，没获得成功的演讲比受欢迎的演讲有优势。为此，他将获得成功的演讲和那些依靠双手手谋生计的人的“哲学”相等同，将修辞学的卑劣

---

① 黑格尔《历史哲学教程》，吉布兰译，弗兰出版社，第340页。

和工人的无耻相等同。面对修辞学的手段和医学的佐药，为了建立最具哲理的单一性，他对两种爱划分了分界线：哲学的爱或者人民的爱。他将技术（修辞学）、人物（工匠）和原则（民主）在同一个整体中连接起来。在普罗泰戈拉的民主思想里——因话语的政治共同体而产生的技术技能的分配不均摇摆不定——他只想看到修辞学的大众烹饪。在卡利克勒的思想里——他主张技术娴熟的人的权利——他证实这种权利的原则和手工业民主的原则是一致的。只有与类似大众权利的修辞学技能不同时，哲学的卓越得以确定。这也意味着话语的性能所无法证实的哲学正当性应该在出生的偶然性——它也是秩序的至高无上的专断——中得到肯定。

哲学的贵族锁定。那个让其变得严厉的东西也让它变得脆弱。被认为施行哲学的政治秩序从来就只是神圣生活的影子。最优秀的人天生不是来操心城市的公正，而是玩神的游戏和音乐。按照柏拉图著名的“极权制”观点来看，等级的分配、法律的不变性、颂歌齐唱毫无疑问都不是哲学家的天堂；在他看来，这仅仅是蜜蜂和蚂蚁这类家伙能够从绝妙的音乐中所模仿的全部。选举与秘密传授的秩序凌驾于上，而它本身却取决于童话的力量。而童话总是两面的。他说这归因于本性的偶然的分配——有身份的人做事要符合自己的身份——和再分配：因为职业和过失而被改变的灵魂受到重新分割。在启蒙与公共教育的时代，如

此充满激情地阅读《斐多篇》（*Phédon*）并不是平白无故的。柏拉图贵族的历史循环论神话把某种意义上的平等思想遗留给了未来的民主思想，这种平等思想被他称为机会均等：有天分的贵族与具有偶然性的贵族阶级相遇，当我们想要把这种相遇归纳为“消除”平等的时候，我们就把这种相遇所具有的政治哲学上的奇异性毁灭了。

对柏拉图来说，他没有任何想要掩盖不平等的倾向。相反，他牢牢地维持着阶级的鸿沟。再分配尤其应该使那些假贵族衰败。关键在于净化蝉的合唱，而不是让合唱团对有功勋的蚂蚁打开大门。贫困之子对所有的人的德行严密关注，当这种德行越是飘忽不定，他就越警觉。反正话语的秩序取决于童话的孩子气，儿童的德行不止一次毁坏工匠的健全理智，而话语的秩序面临着儿童的德行的危害：顽固地相信不可能。

让鞋匠朗布朗茨（Rembrantsz）满怀希望地踏上艾格蒙（Egmont）之路的就是这种德行——或者邪恶。他生活在一个进步的世纪，他要去拜访的哲学家是一个全新的物种：他将音乐的神秘重新恢复成声音的理性，他用通俗的语言写作，并且保证自然的光辉会照耀所有的人。他甚至把他的科学传授给他的仆人。作为回报，这些仆人确实保护了这些过于大胆的工匠，他们的主人到一群“关心自己

的事胜过对别人的事感到好奇”① 的伟大的人民中寻找和平。但是，事务的“属性”既不再阻止词语交换，也不介意建议被人听到。鞋匠最终获得参加考试的权利，这要归功于他的坚持不懈，而考试则为他打开了一个鞋匠可以梦想的最高职业的大门：天文学。我们知道，奥古斯丁·孔德不希望通过别的科学把无产阶级新的命运告诉他们。

这就意味着同意重新分配话语和身份，意味着同意某种重新肯定工匠的想法。让鞋匠能够上升到对宇宙的沉思的常识必定会让他们打消改革政府的想法，他们的出生并没有被召唤去管理政府。为了完成其凝思的使命，与科学的卫士琴瑟相和，奥古斯丁·孔德的无产阶级放弃了对政治平等的狂热，从而他们会在未来赢得自己的位置。重新分配禁止事项与科学启蒙，从而传播一种希望，那就是，结合在一起的科学和劳动有一天会摆脱政治羞辱与滑稽无聊之事。

这是某种笛卡尔主义的观念，比如他关于第三等级的哲学思想。这种工会主义的理论家在笛卡尔的伪装下能够竭力重新找到这种思想②。反正在这种思想中，政治总是抵抗的。哲学、诗歌以及自学成才的鞋匠的梦想也是如此。尽管能够对联合的劳动者承诺机械化与医学，问题却在别

① 笛卡尔《方法论》，《全集》，七星出版社，第 146 页。

② 马西米·雷诺伊《笛卡尔，戴面具的哲学家》，巴黎，1929 年，以及《社会笛卡尔》，巴黎，1931 年。

处，即享受表象的能力区别于能力的分配以及身份等级这个问题。

于是，还剩下格劳孔的问题，就如同伏尔泰时代对它重新表述一样；以及表象的管理问题，就如同康德和席勒在最后的十年中所面对的那样。把话语和政治的秩序与制造有用对象以及对形式的可观思考联系起来有两种方法。通过两种方式思考天与地的关系、工匠劳动与哲学家的休闲之间的关系。

一方面是对摆脱了行会、迷信与幼稚的产业兴旺的世界所持的乐观主义观点。身份等级的自然性在这种观点中甚至从原则上就被拒绝承认，只有能力倾向的自然性得到承认。亚当·斯密（Adam Smith）完全有理由感觉到柏拉图式的功能对性质的适应的矛盾，他阐明了以下原则："酷爱最对立的职业的人们，比如哲学家和搬运工之间，他们之间的区别看起来不是由其本质所致，而更多是其习惯和所受教育所致。"① 同时，织布工王的德行也应该民主化：技术能力证明了政治能力，"我们能够期待一个由没有能力制造纺纱机或者没有能力有益地利用纺织职业的人组成的

① 亚当·斯密《国富论》，伽里玛出版社之思想丛书，第 50 页。我们还记得，柏拉图思想在这个问题上认为野蛮粗俗是哲学本质的反命题，在希腊语中，它等同于"搬运工的特性"。特别参照《斐多篇》，第 256 页。

政府吗?"[①] 但是，劳动文化很快又转而反对劳动者。它在生产这些财富时证明了自己的卓越，而这些财富如果要发展有教养生活的普遍社会性，就必须以工匠严守自己的位置为代价，这些工匠注定要进行其劳动能力的简单再生产和不断重复机械动作。“社会关系”作为休闲思想的转向而出现的，这是关于只能也只愿靠其有用性而得到肯定的话语与身份秩序的现代话语的核心。在《法哲学原理》中，当黑格尔必须“超越”政治经济的社会性，并将它导向国家普遍概念的合理性时——正是通过它，现代性试图摧毁行会警察——他很好地指出了这种“现代性”的局限。[②]

可能因此平等更经常利用美学界的崇高，而较少利用劳动和“后世界”的批评带来的好处。谢夫兹伯里伯爵(Shaftesbury)坚持将审美享受的可透视空间和一切可垄断的所有权区分开来，这种行为可能滋生了另一种关于恢复劳动者权利地位的思想。回到柏拉图关于激情的理论，从中获取了休闲等级的颠覆所带来的出乎意料的后果:“开着宏伟的‘布桑托尔’(Bucentaure)舰航行在西提斯湾的总督并不如一位爬上岩石顶端或者攀上高耸的海角上自在地

---

① 休莫《论艺术提炼》,《政治论文集》,自由艺术出版社，1953年，第125页。我们可能也会想到《大百科全书》针对“艺术”的那个词条:“在哪一种物理学体系或者形而上学体系会比捻金线的机器、织丝袜的机器以及编织制造、煤气设备安装、呢绒制造、丝绸制造这些行业注意到更多的智慧、更多的洞察力、更多的成果?"

② 黑格尔《法哲学原理》,197—208节，231—256节。

凝视海湾、在美景中忘记了自己的羊群的贫穷牧羊人享受更多。”[1] 正是通过这种“忘我”的自由，康德能够重新思考有教养交流的社会性，能够将那种承诺结束放荡之人的野蛮和被开化后的野蛮行为的过分考究之间的差距、承诺可以识别更有价值之人和建立众生平等之人的美学常识作为精英话语一致性本身所隐含的原则。当席勒不能对应该将人类从四分五裂的社会拯救出来的美学教育提供除了休闲与神圣游戏之外的其他模式时，这种审美平等的崭新思想很快就因对不可能性的担忧而出现漏洞。[2] 自由民主人士普罗泰戈拉今后该注意那个使人发疯的第俄提玛（Diotime）了。

于是，眩晕的现代形象、选举与劳动的交叉游戏，有技巧的揭露真相与卓绝的平均主义的交叉游戏开始了。革命专家揭露卓绝的思辨真相，预告生产者的统治，即使与精英分子话语交锋也在所不惜。精英分子现在通过赞美劳动和赞美打碎了特权阶级的权力的生产力来为自己的权利辩护。无产阶级固执的后代在诗人和哲学家的圈子里反向寻找他们担负人类的使命的迹象。那些受到神的启示的专家命令他们放弃那些会使自己降低等级的虚荣心，正因为如此，他们会冒险把生产者王的化身形象地塑造成更加强

---

① 谢夫兹伯里伯爵《道德家》，《哲学作品集》卷一，巴黎，1746 年，第 317 页。

② 席勒，前面引用的书，第 205—207 页。

大、更加敌视的闲置的敌人。为了了解最优秀的人是和劳动秩序的力量一致还是和兄弟般和谐的程度一致，生产者中的精英没少相互攻击。艺术家谴责资产阶级使美学之优美遭受工业平均化，但也不排除以另一种手法确立为职业道德最纯洁的代表。共和国的学校试图解决那个无法解决的难题：让人民的子弟传授建立平等的公民敏感性的审美价值，但并不因此将他们从他们一般所分的行列分开，但是，其中最优秀的人应该脱离这个行列。

马克思处于各个矛盾的交叉处。《关于费尔巴哈的提纲》提供了同时解决话语之谜并开启职业革命的钥匙：“社会实践”。只有这种解决方式自身才集中了一切矛盾。让作为验证的基础和反对意见的实践与理论的假设以及思辨反映相对抗的正是这种虚假的自明性。从原则上说，实践并不阻碍理论的思辨，而是阻碍技术生产（亚里士多德的《诗学》）：《政治学》中的自由公民的实践，从理论的本质上看，相比与工匠的技术，它与哲学家更接近——既没有运用也没有核实。在亚里士多德的思想里，那个可以自由摆脱奴隶的出色工具只关系到经济的家庭组织。相反，“政治”经济学的含糊不清会使因形成的工作而变得易懂的马克思的实践关系更鲜明。马克思对黑格尔的“否定作用”的观点所持的罕见模糊的一致见证了这一点。他说，黑格

尔“认为真正可观的人是其自身劳动的产物”①。这种“属性”形成了整个问题。本来，在黑格尔的思想中，一再强调工具的“精神性”并不阻碍客观性必定通过行会警察进入经济领域。马克思不能同意黑格尔认为犁比“它提供的服务更高级”②。在这一点上，他和启蒙时代的哲学家和经济学家更加接近：实现理性的不是工具，而是其产品。因此，应该超越生产与交换的社会性的不是国家，而是生产与交换。朝普遍概念的发展优先地和交通的改进视为同一，改进的交通使人和思想可以在世界各地流动，到处清扫积垢，消除各种表现的古风。作为人际关系的休闲思想——在这种思想中，主张善的亚里士多德学说的共同体理想和建立在工业基础上的社会舒适的起居设备的现代观念相混合——实际上被一种阐释的“社会”理论所补充。费尔巴哈把“人与人之间的社会关系变成这项理论的基本原则”③。他让哲学思辨成为个体之间关系的特征。马克思比他更“激进”，他还在这种思想中加入了政治的“表现”：“社会关系”作为本质所代表之物的本质被证实，它滑稽可笑地在黑格尔的官僚主义的动物学中被表现，它典范地在政治“成果”的最新颖的形式——即民主——下被表现。

---

① 《1844年手记》，波提格力（Bottigelli）译，社会出版社，第132页。

② 黑格尔《逻辑学》，让科尔维奇（Jankelevitch）译，奥比埃出版社（Aubier），第452页。对这一段，参考让·哈贝马斯（J. Habermas）的评论，《理论与实践》卷一，罗雷（Raulet）译，第231—235页。

③ 《1844年手记》，第127—128页。

控制通往休闲世界之门的实践从而在技艺中找到了自己的原动力，在交换的社会性中找到了自己的目的。但恰恰在神圣休闲与有技巧的秩序之间，席勒明确地重新让距离感具有现代意义。他展示了脱离的效果：开化的精英的不文明和自然的人民的野蛮之间的鸿沟。马克思不喜欢席勒这位词句浮夸的作家。但是，他至少能够躲避他那被经济学家们严酷的坦诚所证实的分析："社会越是向繁荣和强大发展，工人阶级就越没有时间学习和进行脑力思想的活动［……］从另外一方面讲，工人阶级进行科学研究的时间越少，别的阶级拥有进行科研的时间就越多。"① 技艺的权利在此表明了没有能力推广所有人的休闲。共产主义，作为休闲的平等和各取所需，被重新构成的人的美学形象抛弃。

即使席勒美学里重构的人依然是共产主义的目的，教育却不能够成为其手段。实现终极目的的实践和"按照事物本貌"解释事物的原则同质化，确实应该达到的美学终极目的很快就在这种同质化中被驳斥。教育以实践的名义回避哲学和政治的重要层面，然而，根据"教育"批评，这种与自身相背离的正是实践本身。于是，通达未来的卓越之路将会经历破除民主世界的神秘、批驳各种儿童教育

① 卡尼尔（Garnier），亚当·斯密的《国富论》翻译笔记；马克思引用，《1861—1863 年手记》，列斐伏尔（Lefebvre）与阿里（Alii）译，社会出版社，第 318 页。

政策、将季节性劳动的鞋匠转化为没有身份的无产者这样的过程。身份的缺失和无产阶级的被剥夺成为唯一的交点，成为技术原则和休闲目的之间唯一的中介。因此可以把《黑格尔法哲学批判导论》作为是对席勒提纲的具有讽刺性换位来解读。在席勒的作品中，无力从政治上直接感性地行动的理性，把培养未来人类的同情心的任务委托给“美”。在马克思的作品中，人民与之化为同一的“同情心”却只能通过自身变得完全失去人性才能得到训练。“劳动的本质”就是劳动者的绝对他者存在①。价值只有经过普遍的价值降低才会出现。

从自由主义哲学思想的超布尔什维克式的激进主义和社会学剥夺理论的基础上布尔什维克式的怀疑论中滋生分离的母体，我们承认这种母体。在马克思的著作中，批判思想在它不坚固地连在一起的极端——社会学诠释与美学诉求——之间左右为难。

一方面，那些被排斥群体的事业和认清真相的理论行为同一化了。这种认清真相的理论行为非常出色地说明了一点，即它只是反映各种社会关系的大脑的幻觉。在了解并丰富实在的“性爱”的生产力面前，要求放弃与神进行

① 我撇开对这个图表的宗教解释。通过路德（Luther）和黑格尔，乔治·马丁·郭蒂艾（《青年马克思的无神论》，弗兰出版社〔Vrin〕）在神学解释中承认了圣·保罗的“倾空”。通过席勒，尤尔根·哈贝马斯（J. Habermas）参阅了鞋匠雅克布·波墨（Jakob Boehme）的《另一个上帝》。因此，在情感上自然偏爱尤尔根·哈贝马斯（前面引用的书）所做的阐释。大家会原谅这种偏爱的。

哲学对话的“自慰”。

但是，这位多产的作者在完成其有用的著作时而花的时间很是说明了一点：马克思根本没有解决他所陈述的问题。他也没有解决绝对的“世俗化”问题，他只对那种把地位谦卑的原因与下层对上层的解释混为一谈的思想之塔感兴趣。在他撰写的唯物主义历史的散文中，他区分侏儒时代和巨人时代。“巨人”文学对他来说代表的是社会中休闲的坚固核心。很明显，他没有考虑到，对那些不可能阅读的人来说，爱斯奇勒斯（Eschyle）、塞万提斯、莎士比亚和但丁作品对他们会带来一种什么样的幸福。面对经济法则，他维护调皮的精灵帕克（Puck）和魔术师汉斯·洛克（Hans Röckle）的不受时效约束的权力。面对胜利的自然主义，他诉求那些伟大的希腊物理学。只有当破除天命的神秘性恢复普罗米修斯的战斗，即挑战的神性而非生产力时，它才会使马克思中意。

因此，批判是两种事物的合体：一方面将最好的人的最理想的形象归约为社会主体的属性，另一方面重新打开允许存在与本质进行对比的缺口。它是对所有拒不承认人类本质的存在形式宣判死刑的法院，它也是刮削器，把这种本质或者所有这一类的本质重新引向“全部的社会关系”当中。它在社会知识中废除哲学，它拉开距离审视自我，对于社会场域及其诠释与管理方法的相容性来说是具有讽刺意味的。它习惯通过那种被称为“批判之批判”的社会

游戏从这种矛盾中脱身。换句话说，就是让人认清揭露真相的人的真相。受到马克思批判的典型“空想主义思想家”，比如施蒂纳、蒲鲁东（Proudhon），他们都是意志坚强的人，他们企图将那些精神错乱的人从他们的错误观念中解救出来，企图以科学的旗号取代乌托邦式的空想的浪费，或者嘲笑无产者视为己任的“宗教”概念。和他们相反，被排斥群体的事业经历了在作品中和现实中复辟贵族的途径。但是，它是在一个既定的条件下实现的：它重新将揭露真相的平庸本领和眼里只能看到自己作坊的陈规和利益的工匠的卑贱等同起来。

在揭露真相的刮削器——它需要从上帝的监督中解脱出来的技术人员——和不朽珍品——它号召日益消减的无产阶级主体——之间，自学成才的鞋匠两次都与最佳人选无缘。马克思在评论俄国贵族对他的作品所表现出来的自相矛盾的迷恋时，讽刺地回忆道，“这不是为裁缝和鞋匠写的。”① 我们知道，俄国为他还准备了其他的形势。

让这些形势成为可能的是马克思所没有实现的在最好的理由与平等的理由之间的相遇，即民主的奇特思想。我们所熟悉的马克思主义的“生成-世界”的两种形象于是跃

---

① 俄国贵族在青年时代在德国的大学受教育，也在巴黎受教育。他们总是追求西方提供的最前沿的理论。这是不折不扣的美食癖，和18世纪一部分法国贵族的爱好一样。“这不是为裁缝和鞋匠写的”——那时伏尔泰谈到自己的哲学思想时这样说。这并不妨碍这些俄国人一旦做官就成为混蛋。《马克思致库格曼的信，1868年10月12日》。见前面引用的书，第108页。

现于马克思文本的不可判定性中：领袖的马克思主义和学者的马克思主义。领袖的马克思主义注意到所处“社会”的落后，在这个社会中，政治应该解体，并主动填补到这个社会中去，即复兴一种可以迅速变为喜剧演员重新掌权的宫廷艺术，根据各自所说的话分配社会身份，并且确定无产阶级并不是像我们认为的那样存在在那里，革命也是如此。至于学者的马克思主义，它立足于马克思主义知识的未完结之处，努力用一套恰当的哲学理论为其建造，使其社会学和经济学现实化，并且用政治学和美学来补充它，直到这项永无止境的建造工作转向对其自身的不可能性的无休止的分析上来。马克思主义变成了自己的执刑人——用现实主义者的话说，就是可以对自己造成更少的伤害，遭遇了在他面前扮演自由行动的人的社会学家的生硬挑衅：凡勃伦（Veblen），这位挪威的农民之子，他重视手工业者的价值，从哥特式的虚假炫耀和教堂祭台的壁画中，他揭发了铺张浪费的炫耀，揭露了杰出的有闲阶级的野蛮的、掠夺性的古老根基；马克思·韦伯，德国古老人文主义传统的大学学者，他从席勒那里吸取的不再是已经含糊不清的对教育的期望，而是对“世界幻想的破灭”的明证，并且绘制了一种现代性的蓝图，作为调和的人性，技术与官僚合理化在这种现代性中预示一种社会等级秩序的回归。自由派“精英”在民主与社会时代的均等面前表现出悲观主义，马克思主义者把马克思批判作为唯一以社会的名义

所做的对真相的揭露，他们的幻想破灭，情绪一直很暴躁，当自由派“精英”的悲观主义和马克思主义的暴躁情绪越来越酷似的时候，自由行动的人的思想慢慢成为日常秩序论据：一切政治、理论或者美学的出现都可以归结到身份的分配和社会差别的确定。在新老思想的交叉口，世界的社会学概念围绕一两个简单的公认原则巩固下来：一切存在都来自自身的价值，只有通过自身才能保持社会联合的相容性或者社会地位差别的价值[①]。质变是由量变积累而成的，没有量变的积累，就没有质变。选举社会学甘愿被具有最高野心的社会学嘲讽，它能够精准地模拟民主选择，在对技术社会的最新变化进行阐释和分析时，它不断地参考法兰克人、塞尔特人和高卢人的古老天性，表现出不由自主的讽刺。它的那种精准模拟能力和不由自主所表现出来的能力却表达了上述公认原则的精髓。

通过这种方式，它也指出其哲学意义。正如选举社会学是实现的民主的外表，社会学的生成-哲学也是平等思想的悲哀。社会学批判认为细微的差别具有永恒的支配权，因为这种差别，习俗的天然积极性与象征性秩序的纯粹歧视结合起来，以便否认民主的主体永远不会发生。同样，在平等的支配权可能得到出现的所有场合，它也积极活动，比如，政治选择与表明战斗立场；公众教育与审美理想。

① 关于社会地位的差别和联合，参照让·克洛德·米内（Jean-Claude Milner）的《不易区分的名字》，法国瑟伊出版社（Seuil），1983 年出版。

只要在新事物成为信仰的对象、并且被看作是平等的希望的地方，它总是要提醒我们考虑群体的繁衍、各种区别的标记，以及各种信仰的象征性契约。对笃信的不求回报之爱、诚信之战，大家信之却不为之动容：它自认为自身就是转变为科学的民主是有几分道理的。再说，在一个沉迷于破除神秘性的民主世界里，它能被各种言论和意象识别。通过恢复哲学家们的阿里斯通的社会歧视功能，通过恢复大众禁欲，它满足了构成我们自由-行会主义秩序的各种矛盾理由：自由屈服于主导世界的利益游戏，减少代表平均主义希望的工会。以社会的名义揭露思想体系的真相成为循规蹈矩的思想的常规，它把拥有主权的人民变成受调查的人，把政治演讲变成新闻话语，把教育变成教学法，把审美变成活跃环境，总之，它把民主变成自己的替代者，即全民政治。

于是，哲学的贵族政治趋向、堕落的工匠之子对敲开美学世界大门的执着、民主思想对平等的理由与优异的理由所持观点的巨大差距，这一切都在对世界的社会学概念的细微差别中自行解决。同时，揭露真相的等价使发现必然性的科学的理由和对专横进行控诉的激进揭露的理由可以互换。对所有的人来说都很清楚的一点是社会学关于学业“失败”的双重说法。有时候，它鼓励推行慷慨大方的项目，激励教育放下身段，走更加感性、更具亲和力、更接近民众的路线；有时候，它又策划一种怀有顽固差异意

见、承诺虚假教育的不满。确实，这种不满自身可以成为一种知识，能够被用来代替不可能的教育。社会条件将一切民主教化变为诡计，揭露这些社会条件的真相形成最广泛相通的知识。一个世纪前，新生的民主政治曾经把希望寄托在公共教育的主体——摆脱了麦侬（Ménon）禁锢的奴隶——身上，他们具有双重人格：一方面他们是野蛮之人，从社会关系上看，他们无法理解教育者的陌生语言；另一方面，他们又是狡猾机灵的人，被传授了要了解把教育变成诡计的条件所需要掌握的一切知识。每个人都能够获得了解邻居失明原因的知识，于是，平等就在这种明确的认识中恢复了。

回应无知的人的这种双重认识的是科学的双重真理。有时候，它是斗士，通过强制我们接受"禁欲者的回复"，摧毁优异者的哲学错觉和平等的政治错觉。在大众小酒馆里，它迫使我们看到紧贴在身上的汗衫，要我们承认上帝的言语中所否认的必不可少的社会可能性；有时候，它又是怀疑派和好同伴，它向我们表明，在这些必不可少的可能性的领地里，就像拜占庭传说中的，可能只有象征性的场域、相互交换的场地以及我们依据所着蓝色或者绿色所赞同的信仰[①]。它让我们对自己的天真感到惭愧，因为天真，我们曾认为我们的信仰就是一种现实，而这种天真如

---

① 皮埃尔·布尔迪厄《关于教训之教训》，第45—46页。

今让我们不了解一个事实，这个事实就是实在仅仅在于所有人都愿意相信而已。戏剧性地充斥着马克思言说的“社会”虚无主义，于是又以教师的诡计的形式重新出现，按照剑术家欧迪德姆（Euthydème）和狄俄尼索多（Dionysodore）的方式，对“否认”社会的学生和相信其可靠的学生，每次都是从反面来攻击。专家的特长在于，他们知道，以不可回避的事实为依据的理由和在一切皆是空名的平均主义的信念中获胜的理由是同等的。不过，这种教条主义和怀疑论的等价也是全民政治的真实知识。

在这种情况下，哲学的某些问题能够重新找到现实的活力。在这里，我没有考虑有点荒唐的怀旧，也没有考虑那种想提醒醉心于空名的世界回到真理的家园的有点虚伪的进取心。模仿是少不了的。在柏拉图之后，亚里士多德已经用尽了各种论据。哲学更感兴趣的是想知道是否可能对模仿进行评估，是否有可能拒绝只看到按照通过国家力量规定的平均市价进行交易的货币符号。如果有谁打算帮助成为最好的人、平等的人或者与之相关联的，那么他首先应该模仿一下这些人的形象。剩下要做的就是要了解模拟未来是否通常被策划成隐蔽的哀悼工作。关于进步与衰退、史诗与喜剧的问题，它们受一切悖论与颠覆的束缚：席勒希望大家从罗马古迹的废墟上学习模拟未来的自由，可这些古迹却没有能够拯救其掌控奴役的主人。一个世纪以后，尼采对《未来的艺术作品》的推广人瓦格纳（Wag-

ner）进行控诉，指责他其实就是表演自己理想的演员，是最堕落之人。在沉迷于模仿“新人类”的最恐怖的一个世纪里，阿多诺（Adorno）认为，批评凡勃伦（Veblen）对新富阶级的假哥特式的嘲笑是有用的；他断言，奢侈的排场还为其最霉运的观众提供了一种可以分享的幸福的承诺，而对非生产性天使的绘画所开的玩笑等于是对一切既定秩序的粗野之处的赞许①。如今，能够判断我们的机构、形象和言论所模仿的东西是民主的希望还是其哀悼依然很重要。

需要一种让哲学能够牵涉其中却并不企图进行说教的思考。事实是，它从来都没有能够做到在肯定其传统贵族要求或者表明其有关平等的新思想时而不把其纯洁性同对其界限小心翼翼的守卫视同。因此，它眼红地设法拒绝分享表象和言说，它把自修成才的人的追求与混合体的堕落及杂种的印记混为一谈，它的现代名号叫“意识形态”。其作为借口的现代托辞、其具有机械色情、经济有效的迷惑力的观点压根不能弥补这种拒绝。

所以，对工匠奇特的理论形象的调查只能以如下这个问题结束：是否有可能同时考虑价值的等级结构和混合体的平等？亚里士多德不是民主主义者，他已经第一个提出了这个问题。作为理性的狂热之人，康德在当今时代对这

---

① 阿多诺《凡勃伦的文化攻击》，《哲学与社会科学研究》卷九，1941 年，第三期，第 389—413 页。

个问题重新做了表述。马克思在这个问题上不停地转弯抹角，在他之后，在那些想把他从马克思主义中拯救出来的人中，那些最优异的人也不停地在这个问题上兜圈子。拓展思考可能会让一种既脱离了起初的忧郁又摆脱了超越现代性的热情的哲学思想感兴趣。问题的核心并非“完全是非历史性的”。

当代激进思想家译丛

哲学的首要问题是一个政治问题：谁可以讨论哲学问题？在柏拉图看来，公民应该接受一个“美丽的谎言”，那就是：有的人生来就被赋予哲学家的金质灵魂，而有的人天生被赋予工匠的铁质灵魂。如果鞋匠本分地安于自己的职业，那么城邦将会保持有序，哲学也能够免遭“杂种们”好奇心的骚扰。

在19世纪，鞋匠骚动不安，哲学家们宣告了一个巨大的变化：今后，生产者将成为王，而观念学者将成为奴隶。然而，循着马克思的足迹却发现，他关于新世界的学说表现得令人迷惑不解：“真正的”无产者总是即将诞生，他的鸿篇巨著没完没了，这位博学者拒绝接受任何将其理论投入应用的企图。

萨特对抗这种悖论：工人成为哲学家的世界缺失的守卫，但是后者的理性不可逾越政党的理性范围。布尔迪厄认为，对文化差异与哲学错觉的所谓的激进批评只不过是表现了一种平庸秩序，在这种秩序里，民主在社会权利中遭到破坏。

哲学家不再是王。但是，基于民众被要求不得僭越自己该有的位置这个观念，职业思想家轻而易举地便“清醒”地坚信他人是盲目的。

上架建议：哲学 / 社会学

